وحدة الوجود

«بين الفلسفة الهندية والفلسفة الإسلاميّة»

الأستاذ المشرف الشيخ صالح الوائلي دامت بركاته

اعداد وترتيب

كاچو نوازش على خان


بسم الله الرحمن الرحيم
صور حب

الإهداء

إلى الوالدين، الّذين ربّياني حينما كنت صغيرا

إلى المجاهدين الّذين فتح لهم الله بابا من أبواب الجنة يفتحه الله لخاصة أوليائه

إلى الشهداء الّذين هم أحياء عند الله يرزقون خصوصاً إلى الشهداء المدافعين عن حرم رسول الله وبالاخص الشهيد زين على جعفري .

الشكر والتقدير

قبل كل شئى اشكر الله سبحانه وتعالى لتوفيقه لإنجاز هذه الرسالة .

ثمّ اتقدّم بالشكر الوافر للاستاذ سماحة الشيخ صالح الوائلي حفظه الله على تجشمه عناء الإشراف على هذا البحث ومتابعته الموصولة وبجهده المشكور في التنمية العلمية التربوية الّذي بذله لنا من خلال قاعات الدرس.

وأتقدم كذلك بالشكر الجزيل الى جامعة المصطفى العالمية ولجامعة آل البيت العالمية المباركة لتوفير فرصة التعلّم والبحث العلمي تحت ظلّها.

وكما لا أنسى أن اتقدّم بالشكر إلى جميع من أعانني في عملى هذا وبالخصوص الأستاذين الكريمين الشيخ حيدر حب الله والشيخ ياسرقطيش «حفظهماالله» والاخوة الكرام ، الشيخ مجتبى النمر والشيخ هارون كمغتي والشيخ اظهر عباس الجعفري . داعياً المولى العلي القدير أن يحفظ الجميع لما فيه رفعة الإسلام ويوفّقهم لعمل الخير.

خلاصة الرسالة

يعمد الباحث في هذا السفر إلى تعريف وحدة الوجود وأبعادها بما في ذلك الوقوف لدى الأديان الهندية، معرّجا على الينابيع الّتي اشتق منها رواد وحدة الوجود نظريتهم، بدءا من ريك الويدا والأوباسنيشاد ثمّ ينطلق من القرآن الكريم والحديث الشريف، متطرقاً إلى نظرية ابن عربي، والقونوي، مروراً إلى ملّا صدرا الّذي استطاع أن يعسكر في خنادق كل الأديان والعقل والشهود والإتجاهات، محققاً ضرباً من التزاوج على الصعيد الفكر الإسلامي بين الوحي، والعرفان، والفلسفة، باعتبار الكل ينبع من منبع واحد وهو القران الكريم .

لقد تناول هذا البحث (وحدة الوجود بين الفلسفة الهندية والفلسفة الإسلامية)، وكان يقع في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، تعرضنا في المقدمة لبيان موضوع وحدة الوجود بين الفلسفتين ، كما تعرضنا لطرح سؤال البحث الأصلي والاسئلة الفرعية ، وذكرنا هدف الرسالة هذه ، كما ذكرنا ايضا منهج البحث وخطته.

وقد شرعنا بوقفات تعريفية حول وحدة الوجود ثم تعرضنا للفلسفة الهندية وأهم مبادئها وتبين ان بذرة الأولى لوحدة الوجود نرى في ريك الويدا الكتاب المقدس لدى الهندوس .

ثم تم استعراض للفلسفة الاسلامية واتضح ان نظرية وحدة الوجود لم تتبلور بصورتها النظرية في تراث ابن سينا أو الفارابي من قبله، وإنّما تبلورت في تراث الشيخ محي الدين ابن عربي، صاحب «الفتوحات المكية» فهو الّذي أشاد أركان هذه المسألة، ثمّ أخذت صورتها الناضجة في مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي.

وقد انتهيت الى جملة من النتائج ، ومن أهمها:

أولاً: إن مسألة وحدة الوجود من المفاهيم الأديان الهندية والمسائل الاعتقادية المهمّة، وان المبداء وحدة الوجود من أهم المبادئ في الفلسفة الهندية. في كتابهم الويدا وضح الصلة بين الكون وبرهما«اله» واعتقادهم بوحدة الوجود . نعم قد تفاوتت القراءات لتحديد المراد منها .

ثانيا : إن الفلسفة الهندية ساهمت في قيام فلسفة وحدة الوجود الإسلامية بما امدتها به هذه الفلسفة من أفكار اصبحت فيما بعد الأساس الوحيد لبنائها.

ثالثا : في الفكر الإسلامي هناك من أنكر نظرية وحدة الوجود وحمل عليها واتهم أصحابها بالكفر والإلحاد ونسب إليهم القول بأن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة، مدعيا بان هذا كفر وشرك .

رابعا : العرفان الإسلامي « التصوف » قبل نظرية وحدة الوجود . وحدة الوجود في العرفان الإسلامي يعني هي وحدة تنكر وجود العالم الخارجي الظاهربكل موجوداته وظواهر وحدة تقرر أن الموجودات في الحقيقة شيء واحد وجوده الحق تعالى ووجودها الظاهر الزائل هو العالم. فالوجود الحقيقي هو وجود الحق. من المدارس الفلسفة الإسلامية ، الحكمة المتعالية قبلت وحدة الوجود .

وقد اعتمدمت في بحثي على المنهج الاستقرائي والمنهج الوضعي للنصوص الفلسفية والآراء العرفاء مع ممارسة شيء من التحليل الممكن أحيانا في الموضوعات المطروحة في هذا البحث -

والكلمات المفتاحية أو الدلالية للبحث هي (وحدة الوجود ، الفلسفة الهندية ، الفلسفة الاسلامية) -

فهرست المحتويات

المقدّمة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لمن منه البداية، وإليه الإعادة، والصّلاة والسلام على من بذاته اتّصلت دائرة الوجود، وبكماله تمّ قوس الصعود، إلى الحق المعبود، وله المقام المحمود، محمد وآله هداة الخلائق إلى سبيل المعرفة والشهود، ووسائل إلى باب الرحمة والجود.

أمّا بعد: فقد قال الله الحكيم في الذكر الحكيم ﴿ **يؤْتي الحِكْمَةَ مَن يشاءُ ومَن يؤْت الحِكْمَةَ فقَدْ اوتي خَيرا كَثِيرا**﴾[1] لقد كانت الحكمة، وهي الإستخدام الأمثل للعقل، تتصل إتصالا وثيقا بمعنى السعادة فقد جعل القرآن الكريم العلاقة واضحة بين الحكمة والخيرالكثير. وإن الحكمة هي شأن متصل بالإنسان منذ وجوده، لقد وجد الإنسان أمام مشهد من الظواهرالهائلة، تحيطه من كل جانب، حتّى غدا وجوده متوقفاً على مدى تفاعله مع المحيط، الزاخر بعناصر الإثارة والدهشة. فالحكمة مسألة وجودية لا فكاك لها عن الإنسان .

إن تاريخ البشر، وهو سلسلة من الإجابات الّتي واجه بها الإنسان نفسه في معرض البحث عن مخرج من الحيرة والعجز إزاء تحدي الطبيعة. مع أن الدور البارز للأديان السماوية أنها خلصت الإنسان من سلبيات كثيرة سلوكية في نفس الوقت كانت الأديان ذاتها فسحت مجالاً رحباً أمام مدارك الناس لإثارة و إجابة عن التساؤلات ، من ضمن هذه التساؤلات مسألة وحدة الوجود.

---

[1]. القرآن الكريم. البقرة ۲۶۹.

بيان الموضوع و أهمية البحث

كانت ومازالت نظرية وحدة الوجود الشغل الشاغل للعرفانيين والمتصوّفة والفلاسفة وأساطين الفكرالإنساني والإسلامي، فمنهم من حام حولها ومنهم من اخترق أقطارها، في حين عمد فريق آخر إلى القول بها على حذر وتخوف وإستحياء، بينما حمل لواءها فريق آخر بوضوح علانية، حتّى جاء ملّا صدرا ليقدّم للبشرية الصياغة النهائية لنظرية وحدة الوجود على طول امتداد الحس الصوفي عبر العصور.

وتعتبر دراسة مسألة وحدة الوجود واحدة من الدراسات المهمّة في الفلسفة والعرفان لأنها مرتبطة بالعقائد، خصوصاً كانت هذه الدراسة قائمة على أساس المقارنة بين طرفين مختلفين في الرؤى الفكرية والتحليلية، وموضوع رسالتنا هو شعبة من شعب هذه الدراسة الفلسفية المقارنة حيث كان البحث في هذه الرسالة حول بيان الرؤية الفلسفة الهندية والإسلامية بالنسبة لمسألة وحدة الوجود. فجاءت بعنوان «وحدة الوجود بين الفلسفة الهندية والفلسفة الإسلامية».

سنحاول في هذا البحث أن نقف على موردين : أولهما معرفة مصادر الفلسفة الهندية والإسلامية الّتي دخلت في تكوين فلسفة وحدة الوجود؛ وثانيهما توضيح العناصر أو المبادئ الأساسية الّتي تتكون منها وحدة الوجود، وسنحاول إثبات بأن الفلسفة الهندية مرتبطة بالأديان السماوية فقد كانت الفلسفة الهندية معينا تسربت منه ألوان من الأفكار والنظريات، وجدت طريقها بين المعتقدات المسيحية والإسلامية، وإن شعار المسيحيين «تثليث في وحدة ووحدة في تثليث» منحدر من الفلسفة الهندية وأن بعض المسلمين قالوا بالتناسخ، ووحدة الوجود ونعرف بأن التناسخ ووحدة الوجود من أهم نظريات الفلسفة الهندية.

لا يخفى على أحد في زماننا الحاضر مدى التقارب والحوار الفكري والـديني بـين الأديـان، ولا سيّما في موضوع التوحيد وبالخصوص مسألة وحدة الوجود بإعتبارها مرتبطـة بعقيـدة التوحيـد، هـذا أولاً.

وثانياً : تكمن أهمية البحث في أنه يضع اليد علـى عقيـدة أساسـية فـي الفلسـفة الهنديـة أبطلتهـا بعض الإتجاهات الإسلامية وأقرتها أخرى.

و ثالثاً : الحاجة إلى بيان العقيدة الهندية وبيان مخالفتها لتوحيد الخالص الّـذي جـاء بـه الإسـلام وإيصال هذا الرأي إلى أتباع الفلسفة الهندية والإسلامية على حد سواء.

و رابعاً : بيان حقيقة وحدة الوجود فـي العرفـان الاسـلامي، الّـذي يتعـرض اليـوم إلـى هجمـات وشبهات كثيرة لاسيّما من طرف بعض الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء.

و نسأل الله العظيم أن يوفّقنا لإتمام هذا البحث، وأن يجعلنا في الـدارين أهـلاً لإكرامـه وإنعامـه، إنه خير موفق ومعين .

السؤال الأساسي

ماهي حقيقة وحدة الوجود بين الفلسفتين الهندية والإسلامية؟

الأسئلة الفرعية

١. ماهي الفلسفة الهندية والإسلامية ؟

٢. ماهي نظرية وحدة الوجود في الفلسفة الهندية؟

٣. ماهي نظرية وحدة الوجود في الفلسفة الإسلامية؟

٤. ماهي العلاقة بين نظرية وحدة الوجود في الفلسفتين الهندية والإسلامية؟

أسباب اختيار البحث

هنا لا بدّ من بيان الغرض الّذي بموجبه إنبثقت فكرة هذا البحث، ألا وهو الإقرار بوجود فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الهندي عموما وفي التصوف الفلسفي والعرفان النظري الإسلامي خصوصاً، فوحدة الوجود فلسفة صوفية وعرفانية قد أخذت بواكيرها الأولى ولبنات أفكارها من الأمم والأديان الأخرى فهي أيضاً إبداعية الصوفية في مجال الفكر العرفاني الإسلامي، ولا عجب أن تأخذ كل فلسفة ممن سبقتها من فلسفات أفكارا ونتاجات، لأجل التواصل الفكري وديمومته الّتي لولاها لجمد الفكر والتجدد.

وإذا كنت أسعى إلى إثبات وجود فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الهندي فلا يكون إثباتي هذا إلا إثباتا لحقيقة تاريخية يؤسس مضمونها على ما يزخر تراث الفكري الهندي من أفكار ومذاهب ومناهج وموضوعات، إلى جانب الاعتراف بإبداع الفلاسفة المسلمين في مختلف مجالات الفكر والمعرفة والثقافه، وما فلسفة وحدة الوجود إلا حقل من حقول إبداعاتهم، ورؤية من رؤى تراثنا الفكري الفلسفي والعرفاني.

ومن دواعي اختياري لهذا الموضوع، هو ندرة وجود مثل هذا العنوان في الكتب الفلسفية، كعنوان مستقل، بل هو موجود بين طيات المسائل، بشكل مبعثر، فلا يوجد فيه من تكلم حول هذه المسألة بشكل مستقل، أو مقارن، بلإضافة إلى وجود فوائد كثيرة من هذه البحوث الّتي لها إرتباط بالعقائد، فهو من الناحية العملية بلا شك يحتل مرتبة من الأهمية، وذلك لإرتباط البحث بالجانب الفلسفي والعرفاني، بالإضافة إلى الفائدة النظرية العلمية من معرفة آراء الفلاسفة والعرفاء حول الموضوع وغير ذلك.

أهمية البحث وضرورته

لا يخفى على أحد في زماننا الحاضر مدى التقارب والحوار الفكري والديني بين الأديان، ولا سيّما في موضوع التوحيد وبالخصوص مسألة وحدة الوجود بإعتبارها مرتبطة بعقيدة التوحيد، هذا أولاً.

وثانياً : تكمن أهمية البحث في أنه يضع اليد على عقيدة أساسية في الفلسفة الهندية أبطلتها بعض الإتجاهات الإسلامية وأقرتها أخرى.

و ثالثاً : الحاجة إلى بيان العقيدة الهندية وبيان مخالفتها لتوحيد الخالص الّذي جاء به الإسلام وإيصال هذا الرأي إلى أتباع الفلسفة الهندية والإسلامية على حد سواء.

و رابعاً : بيان حقيقة وحدة الوجود في العرفان الاسلامي، الّذي يتعرض اليوم إلى هجمات وشبهات كثيرة لاسيّما من طرف بعض الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء.

سابقة البحث

هناك مفكرون ومحققون كثيرون كتبوا وألّفوا العديد من الكتب في مقارنة الفلسفات ولكن في حدود إستقرائي، لم أجد من كتب في هذا الموضوع، بحثا مستقلاً مفصلاً مقارناً بين الفلسفتين الهندية والإسلامية، فقد ذكرت المسألة في بعض الكتب العرفانية والفلسفية بشكل عابرمثلا «كتاب مجمع البحرين لدارا شكوه »كتاب مقارن بين العرفان الاسلامي والفلسفة الهندية .

وأعتقد أن الجديد في هذه الدراسة، هو المقارنة في نظرية وحدة الوجود بين الفلسفتين، وبيّنت تعريف مصطلحات البحث، وإستقراء أكثر كلمات العرفاء والفلاسفة الّذين ذكروا هذه المسألة، بالإضافة إلى ذكر الأدلّة.

إن ما يميّز بحثنا هذا هو السعي إلى حلحلة الموضوعات المبهمة في مسائل الفلسفة الهندية والإسلامية، خصوصاً ما يتعلق منها بدائرة وحدة الوجود، فهو في نظرنا بحث متكامل في هذا الموضوع يتناسب مع هذه المرحلة الدراسية، داعين المولى القدير أن يوفقنا في فرصة أخرى للتعمق أكثر في هذا البحث .

منهج وأسلوب البحث

الأسلوب في هذه الرسالة يعتمد على عدة مناهج علمية، أولها المنهج التاريخي التوصيفي، من خلال تتبع كتب التاريخ، وجمع المعلومات المرتبطة بالموضوع، ونستقرئ المعلومة ثمّ ننقلها كما هي من دون أي تحليل، وذلك ميلا منا بصحتها وأن الخوض في تحليلها لا يجدي إلى إنتاجة تخص بحثنا، وعليه يكون المنهج هاهنا تاريخيا توصيفيا، ثمّ الإعتماد على المنهج التحليلي، لتحليل هذه النصوص والأفكار، لأننا نحاول مناقشتها وتحليلها، وعليه يكون المنهج تحليلياً، وايضاً الإعتماد على المنهج الموضوعي، للوصول إلى أتمّ النتائج المتعلقة بهذا البحث .

خطة البحث

احتوى البحث في هذه الدراسة على مقدّمة وأربعة فصول وخاتمة، جاءت على النحوالتالي:

أمّا المقدّمة فقد اشتملت على بيان الموضوع وأهميته، وأسباب إختياره، ومنهجية البحث فيه، وبيان السؤال الأصلي والأسئلة الفرعية، ثمّ بيان الصعوبات الّتي واجهتنا في البحث، مع بيان السابقة الدراسية للموضوع، وبيان خطة البحث .

وأمّا الفصل الأول، والّذي كان عبارة عن مباحث تمهيدية عامّة نحتاجها في دراسة الموضوع إشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : تعريف المصطلحات الّتي تضمنها عنوان البحث، فعرّفنا الوحدة، الوجود، وحدة الوجود، الفلسفة، الهند والاسلام .

المبحث الثاني : تطرقت إلى مفرادت ذات صلة بالبحث مثل ، واجب الوجود، الدين، العرفان، الحكمة، الأصالة، الماهية .

المبحث الثالث : بيّنا فيه ملاحظات مهمّة مرتبطة بالبحث منها؛ بداية التفكير الفلسفي، الفلسفة والسفسطة، علاقة الفلسفة بالعرفان وعلاقة الفلسفة بالدين.

وأمّا الفصل الثاني، والّذي حمل عنوان وحدة الوجود في الفلسفة الهندية وقد انتظم في بيان تمهيد وثلاثة مباحث :

المبحث الأول، حيث التعرض فيه إلى نظرة تاريخية حول الفلسفة الهندية،

المبحث الثاني، اشتمل على بيان أبرز المعالم والمدارس في الفلسفة الهندية،

المبحث الثالث، احتوى رصد وتحليل نظرية وحدة الوجود واستخدامها في مصادر الفلسفة الهندية.

وأمّا الفصل الثالث، والّذي حمل عنوان « وحدة الوجود في الفلسفة الاسلامية» فقد اشتمل على تمهيد وأربعة مباحث :

أمّا المبحث الأول، كان الحديث فيه عن بيان نظرة عامّة تاريخية عن الفلسفة الإسلامية .

وأمّا البحث الثاني، فقد تمّ التعرض فيه إلى أهم المدارس والإتجاهات في الفلسفة الإسلامية .

وأمّا في المبحث الثالث ، تطرق فيه إلى نظرية وحدة الوجود وإتجاهاتها وتطورها التاريخي عند المسلمين.

وأمّا في المبحث الرابع : وضّح فيه وحدة الوجود بين القبول والرفض دراسة في أهم الأدلّة والمناقشات .

وأمّا الفصل الرابع، والّذي كان تحت عنوان «العلاقة بين نظرية وحدة الوجود في الفلسفتين» فقد تعرّضنا فيه إلى أربعة مباحث وهي :

المبحث الأول : تعرّض إلى دراسة مقارنة لوحدة الوجود في الفلسفة الإسلامية والهندية،

المبحث الثاني : كان الحديث فيه عن دور البيروني في نقل الفلسفة الهندية إلى المسلمين .
المبحث الثالث : بينّا فيه المشتركات بين الفلسفتين ومنشاء المشتركات،

والمبحث الرابع : كان الحديث عن الفروقات في الفلسفتين ومنشاء الفروقات ،

ثم ختمت الرسالة ببيان النتائج الّتي توصّلنا إليها في البحث .

الفصل الأول مباحث تمهيدية

المبحث الأول : تعريف المصطلحات

المبحث الثاني : مفرادت ذات صلة بالبحث

المبحث الثالث : بحوث عامة

مباحث تمهيدية

تمهيد

يتحتّم علينا المنهج العلمي والسير المنطقي الصحيح في هذا البحث أن أُبيّن تعريف مفردات البحث والمفردات ذات صلة بالبحث وملاحظات مهمّة مرتبطة بالبحث قبل الدخول في عمق البحث. لأجل ذلك أوردت في هذا الفصل ثلاث مباحث مهمّة.

المبحث الأول

تعريف مفردات البحث

١- الوحدة

أ - الوحدة لغةً :

في الهندية « السنسكريتي» : Ekata

الأصل الّذي اشتقت منه كلمة «الوحدة »هو الفعل«وحد»، الواو والحاء والدال : أصل واحد يدلّ على الانفراد، من ذلك الوحدة، وهو واحد قبيلته، إذا لم يكن فيهم مثله.

قال : يا واحد العرب الّذي ما في الأنام له نظير

ولقيت القوم موحد، ولقيته وحده، ولايضاف إلا في قولهم نسيج وحده، وعبير وحده، وجحيش وحده، ونسيج وحده، أي لا ينسج غيره وهو مثل، والواحد : المنفرد ،

وقول عبيد : والله ما مت ما ضرني وما انا إن عشت في واحدة .[1]

وفي لسان العرب :

الوحد: المنفرد، رجل وحد، ثور وحد. وتفسير الرجل الوحد : الّذي لا يعرف له أصل.

قال بذي الليل على مستأنس وحد والوحد – خفيف ـ حدة كل شيء. ووحده الشيء فهو يحد حدة، وكل شيء على حدة بائن من آخر، يقال : ذلك على حدته وهما على حدتهما، وهم على حدتهم، والرجل الوحيد ذو الوحدة، وهو المنفرد لا أنيس معه، وقد وحد يوحد وحادة ووحدة ووحدا .[2]

ب - الوحدة اصطلاحاً :

ذكر علامه طباطبائى ان مفهومي الوحدة والكثرة ، من المفاهيم العامّة الّتي تنتقش في النفس انتقاشا أوليا ، كمفهوم الوجود ومفهوم الإمكان ونظائرهما ، ولذا كان تعريفهما بأن ، الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم ، والكثير ما ينقسم من حيث إنه ينقسم تعريفا لفظيا ، ولو كانا تعريفين حقيقيين ، لم يخلوا من فساد ، لتوقف تصور مفهوم الواحد على تصور مفهوم ما ينقسم ، وهو مفهوم الكثير ، وتوقف تصور مفهوم الكثير على تصور مفهوم المنقسم ، الّذي هو عينه ، وبالجملة الوحدة هي حيثية عدم الانقسام ، والكثرة حيثية الانقسام.

والأمر الثاني إن الوحدة تساوق الوجود مصداقا ، كما أنها تباينه مفهوما ، فكل موجود فهو من حيث إنه موجود واحد ، كما أن كل واحد فهو من حيث إنه واحد موجود .[3]

---

[1]. ابن فارس ، أبي الحسن أحمد ، معجم مقاييس اللغة ، ج٦ ، ص ٩٠.

[2]. ابن منظور الأفريقي ، ابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، ج٢ ص ٤٤٦.

[3]. انظر ، الطباطبائى ، محمد حسين ، بداية الحكمة ص ٩٨

هناك عدة معاني للوحدة في إصطلاح الفلسفة و العرفان،

الأول : إن أحد معاني الوحدة هي الوجود الخاص الّذي به ينحاز كل موجود عمّا سواه. [١]

الثاني : موجود ما لا ينقسم بالكمّ.[٢]

الرابع : هي كون الشّيء الّذي لا ينقسم أصلاً .[٣]

الخامس : كون الشّيء بحيث لا ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة، سواء لم ينقسم أصلاً ، كالنقطة مثلا أو ينقسسم إلى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم إلى أعضائه.[٤]

السادس : هي الشّيء الّذي ليست فيه كثرة، أو الّذي لا ينقسم .[٥]

السابع : هي ما يكون أشياء متعدّدة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها. [٦]

الثامن : يقول ابن سينا « **الوحدة من الأسماء المشككة كالوجود ، وهي من اللوازم. والمعنى الجامع لوحدتي الجوهر والعرض هو أنه وجود غير منقسم، فهذا هو المعنى العام الواقع على الوحدة وإذا قلنا وحدة الجوهر معنى يفارق موضوعاتها وان وحدة العرض معنى لا يفارق موضوعاتها كنا قد خصصنا ذلك العام. وهذا التخصيص ليس بفصل أي هو ليس تخصيصا بفصل كما يخصص المعنى الكلي إذا وقع في الوجود يفصل، فيكون عينا موجودا فإن ما يعرض له الوحدة من الجوهر والعرض لا يقومها .**

[١] . الفارابي ، ابو نصر ، محمد ، رسائل الفارابي، السّياسات المدنيّة ، ص ١٥-

[٢]. ابن هبة الله ، سعيد بن هبة الله بن الحسين . الحدود و الفروق، ص ١١-

[٣]. البيضاوي ، ناصر الدين ، مطالع الأنظار ، ص ٦٤.

[٤] . الجرجاني ، علي بن محمد ، شرح المواقف، ص ١٥٣.

[٥]. الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ،. تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين ، ص ٤٣٠ .

[٦] . الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، الشّواهد الرّبوبيّة ،ص٦٢ .

والوحدة حقيقتها أنها وجود غير منقسم، ووحدة الجوهر من حيث حقيقة الوحدة لا تفارق موضوعاتها، فليس من شأنها أن تفارق» .[١]

٢ - الوجود

أ - الوجود لغةً :

في الهندية Veta

في الفرنسي existence

في الانكليزية existence

في اللاتينية existentia

الأصل الّذي اشتقت منه كلمة الوجود في اللغة العربية هو الفعل«وجد»، الواو والجيم والدال : يدلّ على أصل واحد، وهو الشيء يلقيه، ووجدت الضّالة وجدانا . أي لقيتها .

وأنشد :

كلانا رد صاحبه بيأسٍ على حنقٍ ووجدان شديدٍ .[٢]

يقول الفارابي«الموجود في لسان جمهور العرب هو أولاً اسم مشتقٌ من الوجود والوجدان. وهو يستعمل عندهم مطلقا ومقيدا، أمّا مطلقا ففي مثل قولهم «وجدت الضّالة» و«طلبت كذا حتّى وجدته»، واما مقيدا ففي مثل قولهم «وجدت زيدا كريما» أو «لئيما». فالموجود المستعمل عندهم على الاطلاق قد

---

[١]. ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبدالله ، التعليقات ، ص٧٣.

[٢]. ابن فارس ، ابي الحسن ابن أحمد ، معجم مقاييس اللغة ، ج ٦ ، ص٨٦.

يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان وان يتمكّن منه في ما يراد منه ويكون معرضا لما يلتمس منه. فإنّما يعنون بقولهم «وجدت الضّالة» و«وجدت ما كنت فقدته» إني علمت مكانه وتمكّنت ممّا التمس منه متى شئت. وقد يعنون به أن يصير الشيء معلوماً. وأمّا الّذي يستعمل مقيدا في مثل قولهم «وجدت زيدا كريما» أو «لئيما» فإنّما يعنون به عرفت زيدا كريماً أو لئيماً لا غير. وقد يستعمل العرب مكان هذه اللفظة في الدلالة على هذه المعاني صادفت» ولقيت، ومكان الموجود «المصادف» والملقى» .[١]

و تستعمل في ألسنة سائر الأمم عند الدلالة على هذه المعاني الّتي تدل عليها هذه اللفظة في العربية وفي الامكنة الّتي يستعمل فيها جمهور العرب هذه اللفظة و هذه لفظة معروفة عند كل أمّة من أولئك الأمم يدلّون بها على هذه المعاني بأعيانها، وهي بالفارسية «يافت» وفي السغدية « قيرد» يعنون به الوجود والوجدان- و«يافته» و« قيردو» - يعنون به الموجود. وفي كل واحد من باقي الألسنة لفظة من نظير ما في الفارسية والسغدية، مثل اليونانية والسريانية وغيره .[٢]

ب : الوجود اصطلاحاً :

إن الوجود من المفاهيم الأوليه البديهية الّتي ترتسم في الأذهان ارتسام أوليا دون أن تفتقر إلى معرف. لأجل ذلك رأى ابن سينا بأنه لا يمكن تعريف منطقي للوجود وقال « **إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدء أول لكل شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء**» .[٣]وقال في الشفاء، الالهيات،« **إن الموجود، والشيء والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساما أوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها .... وأولى الأشيا بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامّة للأمور كلّها، كالموجود، والشيء الواحد وغيره**» .[٤]

---

[١] . الفارابي ، ابو نصر ، كتاب الحروف، ص:١١٠

[٢] . الفارابي ، ابو نصر ، كتاب الحروف، ص: ١١١ .

[٣] . ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبدالله ، كتاب النجاة ، ص ٤٩٦ .

[٤] . ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله ، الشفاء الهيات ، ج١ ص ٣٠ .

وقال المطهري«مفهوم الوجود نفس التحقق والصيرورة في أعيان أو في أذهان وهذا المفهوم العام البديهي التصور عنوان لحقيقة بسيطة نورية وهو أبسط من كل متصور وأول كل تصور وهو متصور بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته » .[١]

يقول العلّامة الطباطبائ «لا يمكن تعريف الوجود لأن مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر فلا معرّف له من حدٍ أو رسمٍ لوجود، لكون المعرّف أجلى وأظهر من المعرّف فما أورد في تعريفه من أن الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العين أو الّذي يمكن أن يخبر عنه من قبيل شرح الإسم دون المعرّف الحقيقي على أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصة له بمعنى إحدى الكليات الخمس والمعرّف يتركّب منها فلا معرّف للوجود» .[٢]

أذكر هنا بعض التعاريف من قبيل شرح الاسم الّتي ذكرها الحكماء .

قال الفارابي في كتاب الحروف« فالموجود اذن يقال على ثلاثة معانٍ : على المقولات العشر وعلى ما يقال عليه الصادق، وعلى ما هو منحاز بماهيته خارج النفس، تصورت أم لم تتصور»[٣]

وقريب منه ما قاله ابن رشد في تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو«ان الموجود يقال على كل واحد من المقولات العشر، وهي من أنواع الأسماء الّتي تقال بترتيب وتناسب، لا الّتي تقال بإشتراك محض ولا بتواطؤ ويقال على الصادق، وهو الّذي في الذهن على ماهو عليه في خارج الذهن، مثل هل الطبيعة موجود؟ وهل الخلا الموجود؟ ويقال أيضاً على ماهيّة كل ما له ماهيّة وذات خارج النفس، سواء تصورت تلك الذّات أو لم تتصور» .[٤]

---

٢. المطهري مرتضى ، شرح منظومة ، ج١ ، ص ٢٢ .

[٢]. الطباطبائي ، محمد حسين ، بداية الحكمة ، ص ١١.

[٣]. المصدر السابق ، ص١١٣.

[٤]. ابن رشد ، محمد بن احمد ، تلحيص كتاب ما بعد الطبيعة ، ص٨.

وقال ابن سينا في التعليقات «**فالوجود الّذي للجسم، هو موجودية الجسم** ».[١] وهو إشارة إلى أن المعنى المصدري ل« الوجود » ليس إلا تعبير عن موجودية الأشياء في الأعيان. وهو ما أكّده تلميذه بهمنيار في كتاب التحصيل حيث قال : « **الوجود الّذي هو الكون في الأعيان هو الموجودية**».[٢]

وكذا ماقاله الخواجه نصيرالدين الطوسي في التجريد: « **وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين، بل الحصول. يعني حصول الماهية في الأعيان وهي الموجودية** » .[٣]

وهذا المعنى جاء في كلمات صدر الدين الشيرازي إلا أنه اعتبره عنواناً ذهنياً لحقيقه الوجود البسيط النورانية ، حيث قال« **مفهوم الوجود نفس التحقّق والصيرورة في الأعيان أو في الأذهان وهذا المفهوم، العام البديهي التصور عنوان لحقيقة بسيطة نوريّة وهو أبسط من كل متصور وأول كل تصور وهو متصوّر بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته، ولكن لابأس بإيراد اسماء مرادفة لإسمه في تعريفه كالثابت والحاصل وغير ذلك ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات**» .[٤]

٣ - تعريف وحدة الوجود اصطلاحاً :

pantheism

حقيقة الأمر ليس من السهولة بمكان العثورعلى تعريف دقيق وشامل لوحدة الوجود من حيث التعريف الإصطلاحي ، لاستنطبنها مدلولا وصفياً ، وتنوعاً إستعمالياً ، وامتداد مدلولها إلى العرفان والفلسفة والعقائد وغيرها . وذلك أيضاً باعتبارها نظرية موشحة بالغموض من كل حدب وصوب، إنها وحدة في كثرة، وكثرة في وحدة لكن ما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه ، وإليك عزيزي القارئ بعض هذه التعريفات :

---

[١]. ابن سينا ،أبو علي الحسين بن عبد الله ، التعليقات ، ج ١ ص ٤٨ .

[٢]. بهمنيار، ابو الحسن بن مرزبان ، التحصيل ، ص ٢٨١.

[٣]. الطوسي نصير الدين ، التجريد ، ج١ ص٤٤ .

[٤]. الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، المبدا والمعاد، ص ١٠.

التعريف الأول :

يقول الجرجاني « فقدان العبد بمحاق أوصاف البشرية ووجود الحق لأنه بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة ».[١] ولكن الظاهر ان هذا التعريف يشبه تعريف وحدة الشهود وليس وحدة الوجود لان وحدة الشهود يثبت فقط للعبد« العارف».

التعريف الثاني«عندالهندوس»

Devtas

استخدم ريك الويدا الكتاب المقدس لدى الهندوس[٢] تعبير « الديوتاس» أقرب ترجمة لها بالعربية هي وحدة الوجود، لأن في نظر ريك ويدا إن التعددية والأحدية وجهان والجوهر واحد أحد وفقا لرؤيا الويدا، وفي خاتمة الريك ويدا الآية التالية « **كل وجوه الكون المختلفة كائنة هي في الأحدية الكل**». [٣]

والعابد المقدس لفشنو ينشد :

أنا فشنو، وكل ما في الكون ملكي

أنا كل شيء وكل شيء في

أنا ازلي وبلا نهاية

---

[١] . الجرجاني علي بن محمد ،كتاب التعريفات ، شريف ، ص ١٤

[٢] . تعد الديانة الفيدية (vedas) الآن اقدم الديانات في العالم اجمع ، وهي الشكل الفطري الاول للدين الهندوسي الماخوذ عن كتب الاله (فيدا) الاربعة المكتوبة باللغة السنسكريتية ، والمنسوب إلي وحي نزل من السماء علي براهما (brahama). وتشرح الفيدية طبيعة براهما الإله الخالق ، الذي هو (آتما) او النفس الخالدة في الإنسان ، وتصور الكون كنسيج متطور من كيان الله ، كما تجعل امتزاج الفرد مع الله صورة لامتزاج النفس مع الروح.

[٣] . ريك ويدا ، مقدمة، ص٣٧.

ولما كنت مسكن الانا العليا

لذا فإن إسمي براهما ،

ومعنى هذا إن فشنو«اله» موجود في كل شيء وكل شيء موجود فيه .[١]

التعريف الثالث :

يقول كرشنا مورثي الفيلسوف الهندي المعاصر «إننا العالم، وأن العالم نحن».[٢]

التعريف الرابع

رأى صدر الدين الشيرازي « **إن الموجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول، وظهورات نوره، وشؤونات ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة**».[٣]

وقال أيضاً «**ان حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود، وكل نحو من أنحاء الوجود عين نحو من أنحاء الوحدة**» .[٤]

ويقول في مورد آخر«**ومعني التوحيد أن لا موجود إلا الله سبحانه**»[٥] وهو عين معنى وحدة الوجود.

---

[١] . الأصفهاني , أبو نعيم أحمد بن عبد الله ، حلية الأولياء ، ج١٠ ، ص٢٨١ .

[٢] . اليازجي ، ناصيف بن عبد الله بن جنبلاط بن سعد ، ندرة مدخل الي المبدأ الكلي ، ، ص ٦٧.

[٣] . الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، الأسفار العقلية ، ج ١ ، ص٧١-

٤ . الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، تفسير القرآن الكريم ج٥ ، ص ٦٤-

[٥] . الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ،، الأسفار العقلية ، ج ٢ ص ٣٢٦-

التعريف الخامس:

في نظر ابن عربي «انه لا موجود إلا الله الّذي هو الموجود الحق المطلق الازلي وله الوجـود كلّـه ولا موجود سواه وما في الوجود إلا الله ونحـن إن كنـا موجـودين فإنّمـا كـان وجودنـا بـه»[١] وقال أيضاً«المطلق هو الله وكل ما سواه من الموجودات ماهي إلا ظلال له وفيوضات منه وتجلّيات عنه». [٢]

التعريف السادس :

ماقاله عبد الرزّاق الكاشاني في معجم مصطلحات الصوفية:« الواحدية اعتبار الـذّات مـن حيـث إنشاء الأسماء منها وواحديتها بها مع تكثرها بالصفات».[٣]

التعريف السابع :

ماجاء في الموسوعة الفلسفية السوفيتية في تعريف وحدة الوجـود. « تعاليم فلسفية تذهب إلى أن الله مبدأ لا شخص ليس خارج الطبعية ولكنه متوحد معها، ومذهب وحدة الوجود يثبت الله في الطبيعـة، يرفض العنصر الخارق للطبيعة....».[٤]

التعريف الثامن :

يقول اسبيونزا الله هو الموجود بذاته، ولا وجود للعالم إلا به، لأنه جزء منه» ويقول ديـدرو« العالم وحده هو الموجود، والخالق ما هو إلا مجموع الكائنات».[٥]

---

[١]. ابن عربي ، محي الدين ، الفتوحات المكيه ، ج١، ص ٢٦٣.

[٢]. ابن عربي ، محي الدين ، فصوص الحكم ، ، ص٨٧.

[٣]. كاشاني ، عبدالرزاق ، معجم اصطلاحات الصوفية ، ، ص ٢٤.

[٤]. روزنتال ، ترجمة سمير كرم ، الموسوعة الفلسفية ، ص ٤٥٦

[٥]. محمد راشد . وحدة الوجود من الغزالي الي ابن عربي ، ص٢٠.

التعريف التاسع :

ماقاله الفيض الكاشاني «كيف لا يكون الله سبحانه كل الأشياء وهو صرف الوجود الغير المتناهي شدّة وقوةً وغنىً وتامًا؛ فلو خرج عنه وجود لم يكن محيطاً به لتناهى وجوده دون ذلك الوجود، تعالى عند ذلك، بل إنكم لو دلّيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله؟ فأينما تولّوا فثمّ وجه الله إنّ الله واسع عليم».[١]

خلاصة التعاريف :

إذا ندقق في هذه التعريفات و في سير التاريخي لوحدة الوجود نفهم أن هذا المذهب ظهر« وحدة الوجود » أصلاً في شكل ديني من خلال النظريات والعقائد الهندية، ثمّ غدا جزءاً مهماً في تعاليم فلاسفة اليونان. وبخاصة في المدرسة الراوقية، ولمدرسة الأفلاطونية الحديثة، فالأولي اعتقدت أن الله روح العالم ومنظمة ومحرّكه والثانية قالت إن الكائنات الداخلة في تركيب العالم مع صدورها أو إنبثاقها من الله تظل موجود فيه، لأنها في حقيقتها فيض منه .

وإن الباحثين اختلفوا في تعريف وحدة الوجود : فمنهم من يرى أن وحدة الوجود عبارة عن كل وجوه الكون المختلفة كائنة هي في الأحدية الكل . وهناك من يرى أن وحدة الوجود يعني إننا العالم، وأن العالم نحن . ومنهم من يشير إلى أن مصطلح وحدة الوجود « العالم وحده هو الموجود، والخالق ما هو إلا مجموع الكائنات » ومنهم من قال : فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده ،ونحن مقتصر مفتقر إليه من حيث وجودنا، وهو مقتصر مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه . ومنهم من يرى أن الله هو الموجود بذاته، ولا وجود للعالم إلا به، لأنه جزء منه. بعضها ركّز على أن العالم وحده هو الموجود، والخالق ما هو إلا مجموع الكائنات .

---

[١] . الكاشاني محسن ، عين اليقين ، ص٣٠٥.

فهي مصطلح غامض في أذهان الكثير ، وليس هناك تعريف جامع ولا مانع يفتقر إلى الحصر والتكثيف ، ولا تخلو من المناقشة والتدقيق ، ومع كثرت هذه التعاريف وتنوعها فإنها ذكرت جانبا من جوانب وحدة الوجود أو حالة من حالاتها ، أو تعبر عن منطلق المعرّف ومبناه ، فتنوعت فنجد عند الباحث الواحد أكثر من تعريف ، ولا يستقر رأيه على تعريف معين. نعم ما ذكر في تعريفها بأنها «**إن حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود، وكل نحو من أنحاء الوجود عين نحو من انحاء الوحدة**» يكون من أسلم التعاريف الّتي ذكرت ، لخلوه من الإيرادات الكثيرة . يعني صدر الدين الشيرازي ، اختار قول العرفاء وذهب إلى أن حقيقة الوجود واحد شخصي ، وان الكثرات الامكانية نسب وجود الحق ، وشؤون وتجلّيات الواحد المطلق ، فهو وجود محض فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب صفة و نعت ، لا اختلاف فيه ، لا اسم ولا رسم لا نسبة ولا حكم .

٤ - الفلسفة :

أ - التعريف اللغوي

في الفرنسية philosophie

في الانكليزية philosohy

في اللاتينية philosophia

في السنسكريتي Darsana

في البداية لا بدّ أن يعلم بأن «الفلسفة» كلمة يونانيه، تعني حب الحكمة، لأن «فيلسوف» هو مركب من فيلا، وهي محبّ، ومن سوفا، وهي الحكمة، ثمّ بعد ذلك هذه الكلمة انتقلت إلى اللغة العربية بلفظ «فيلسوف» واشتقّ منه بعد ذلك لفظ«الفلسفة»، الفلسفة مركبة كالحوقله[١].

والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها.[٢]

ب - التعريف الاصطلاحي

عرّفوا الفلسفة إصطلاحا، بأنها العلم بحقائق الأشياء، كما عرفت بأنها صيرورة الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني .[٣]

و عند ابن سينا «**ان هذا العلم يبحث عن الموجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية**» .[٤]

أمّا ابن رشد فانه يسمّي هذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة، وغرضه عنده «**النظر في الوجود بما هو موجود**».[٥]

وقال صدر الدين الشيرازي« **إن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذا بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى**» .[١]

---

[١] . الكاشاني محسن ، عين اليقين ، ص٣٠٥.

[٢] . ابن منظور الأفريقي المصري أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، ج ٢، ص٢٣٩-

[٣] . صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، ج ٢ ص ١٦٠-

[٤] ، ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبدالله ،النجاة، ص ٣٢٢-

[٥] . ابن رشد ، محمد بن احمد ، كتاب ما بعد الطبيعة، و هو تلخيص مقالات أرسطو، ص ٣- ٥

هي علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به إدخاله في الوجود أو منعه من الوجود .[٢]

و جاءت كلمة الفلسفة من عبارة«philaosofhy»«فيلاسوفوس» أى محبّ الحكمة، وهو اسم اختاره سقراط لنفسه؛ وقد نقل مؤرّخوا الفلسفة أن السبب فى اختيار هذا الاسم شيئان: أحدهما تواضع سقراط حيث كان يعترف دائما بجهله، والثاني تعريضه بالسوفسطائيين الّذين كانوا يعدُّون انفسهم حكماء[٣] أي انه بإختيار هذا اللقب و أراد أن يوحى لهم، بأنكم لستم أهلا لهذا الاسم «الحكيم»؛ لأنكم تستخدمون التعليم والتعلم لأهداف مادّية وسياسيّة، وحتّى أنا الّذي استطعت ردَّ تخيلاتكم بأدلة محكمة، لا أرى نفسي أهلا لهذا اللقب، وإنّما اطلقت على نفسي اسم «محبّ الحكمة».

وفى العهد الاغريقي القديم ومنذ أن سَمّى سقراط نفسه بهذا الإسم، صارت الفلسفة قديماً تستعمل فى مقابل السفسطة المنكرة بأساليب مغالطاتها لحقائق الاشياء، كما انها صارت شاملة لجميع العلوم الحقيقية كالفيزياء، والكيمياء، والطب، والهيئة، والرياضيات والالهيات؛ واما العلوم الاعتبارية كالنحو والصرف فهي خارجة عن حيز الفلسفة.

و بناءً على ما تقدّم فإن الفلسفة قديما كانت إسما عاما وشاملا لقسمين رئيسيين من العلوم، النظرية والعملية، وبذلك فإن الفلسفة تنقسم إلى فلسفة نظرية؛ وتشمل تحت عنوانها ما ينبغي أن يعلم من المعارف كالرياضيات والطبيعيات والالهيات. وإلى فلسفة عملية وتشمل تحت عنوانها ماينبغي أن يعمل به من المعارف كالاخلاق وتدبير المنزل والسياسة.

---

[١]. الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، الاسفار العقلية ، ج ١ ص ٢٠

[٢]. الشيرازي محمد بن ابراهيم صدر الدين ، ، شرح الهداية الأثرية ، ص ٣٣٠.

[٣]. اليزدي محمد تقي مصباح ، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ١ / ١٤ ـ ١٥.

يعني كانت الفلسفة عند القدماء مشتملة على جميع العلوم، وهي قسمان: نظري وعملي، أمّا النظري فينقسم إلى العلم الالهي، وهو العلم الأعلى، والعلم الرياضي وهو العلم الأوسط، والعلم الطبيعي، وهو العلم الأسفل. واما العملي فينقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً أولها سياسة الرجل نفسه، ويسمّى بعلم الاخلاق، والثاني سياسة الرجل أهله، ويسمى بتدبير المنزل، والثالث سياسة المدينة والأمة والملك. ومع العلم أن العلوم قد استقلت عن الفلسفة واحدا بعد واحد، فإن بعض الفلاسفة ظل يطلق الفلسفة على جميع المعارف الإنسانية، مثل ديكارت الّذي قال: إن الفلسفة أشبه شيء بشجرة، جذورها علم ما بعد الطبيعة، وجذورها علم الطبيعة، وأغصانها العلوم الأخرى كالطب، وعلم الميكانيكا، وعلم الاخلاق .

و الصفات الّتي تتميز بها الفلسفة هي الشمول، والوحدة، والتعمق في التفسير والتعليل، والبحث عن الأسباب القصوى والمبادي الأولي، لذلك عرفها «أرسطو» بقوله: إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود، وعرفها ابن سينا، بقوله «إنها الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه، وهي، كما قال الجرجاني: التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية. أمّا في العصور الحديثة فإن لفظ الفلسفة يطلق على دراسة المبادئ الأولي الّتي تفسر المعرفة تفسيرا عقليا كفلسفة العلوم، وفلسفة الاخلاق، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحقوق الخ .[1]

ج - أقسام الفلسفة

يعتبر أفلاطون أن المسائل الفلسفية هي :

الحق . الخير . الجمال

---

[1] . انظر ، صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج٢، ص: ١٦١ الى ١٦٥-

وفي هذه تنعكس الوجود كلّه .

و صاغ كانط هذه الأسئلة كما يلي :

! ماذا يجب أن أعرف ؟ « ماورائيات »

! بماذا آمل ؟ «دين »

! ما هو الإنسان ؟ « انتروبولوجيا » [١]

و يقول ابن رشد أن الفلسفة تقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول «ينظر فيه في الأمور المحسوسة بما هي موجودة، وفي جميع أجناسها الّتي هي المقولات العشر، وفي جميع اللواحق الّتي تلحقها»، والقسم الثاني «ينظر فيه في مبادئ الجوهر، وهي الأمور المفارقة، ويعرف أي وجود وجودها، ونسبتها أيضاً إلى مبدئها الأول، الّذي هو الله»، والثالث ينظر فيه في موضوعات العلوم ومبادئها. أمّا مرتبة هذا العلم في التعليم «فبعد العلم الطبيعي، إذ كان يستعمل على جهة الأصل الموضوع على ما يبرهن في ذلك العلم من وجود قوى لا في هيولى، ويشبه أن يكون إنّما سمي هذا العلم علم ما بعد الطبيعة من مرتبته في التعليم، والإ فهو متقدم في الوجود، ولذلك سمّي الفلسفة الأولى.[٢]

ولأجل ذلك تقسم الفلسفة إلى عدة أقسام، أشير هنا إلى أقسام الفلسفة بالاختصار، لما كانت الفلسفة عند القدماء إسما تندرج تحته المعارف بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف إلى نوعين رئيسيين وهما العلوم النظرية والحكمة العملية.

---

[١] . بيتر كونزمان ، أطلس الفلسفة ، ترجمة ، د. جورج كتورة . ص١١-

[٢] . ابن رشد ، احمد بن محمد كتاب مابعد الطبيعة ، ص٢-

أولاً: الحكمة النظرية:

وهي الّتي يتطلب فيها إستكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، ويندرج تحتها:

أ - الإلهيات

وتسمّى الفلسفة الأولى تمييزا عن الرياضيات المسماة بالفلسفة الوسطى، وذلك لأنها تقع في مرتبة متوسطة بين الطبيعيات والالهيات. وتنقسم الالهيات إلى قسمين:

الاحكام الوجود بقول مطلق وتسمّى بالالهيات بالمعنى الاعم، ومعرفة الله وتسمّى الالهيات بالمعنى الأخص .

ب - الرياضيات

وتسمّى الفلسفة الوسطى لوقوعها في مرتبة متوسطة في سلّم المعرفة بين «الالهيات » و«الطبعيات » وهي تنقسم إلى :

١. الحساب .

٢. الهندسة.

٣. فلسفة الهيئة .

٤. الموسيقي .

ج - الطبيعيات

وتسمى العلم الأدنى، والفلسفة الدنيا، لأنها تقع في أدنى المراتب في سلّم المعرفة وهي الأحكام العامّة للأجسام، إن بعض الحكماء منذ عصر صدر المتألهين الشيرازي اعتبر الطبيعيات أربعة أقسام، وهي:

١. السماع الطبيعي .

٢. الفلكيات .

٣. العنصريات .

٤. النفس .

ثانياً: الحكمة العملية

وهي يطلب فيها أولاً إستكمال القوة النظرية، بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق، وتنحصر العلوم العملية أو الحكمة العملية في ثلاثة أقسام، هي :

١. الحكمة المدنية، وتتعلق بالمجتمع وأسلوب إدارته .

٢. الحكمة المنزلية، وتتعلق بالعائلة .

٣. الحكمة الخلقية، وتتعلق بالأفراد وسلوكهم. [١]

---

[١]. انظر ، اليزدي محمد تقي مصباح ، منهج جديد في تعليم الفلسفة ، ص ١٢ ، ١٥-

يقول ابن رشد «إن الصنائع والعلوم ثلاثة أصناف وهي أمّا صنائع نظرية، وهي الّتي غايتها المعرفة فقط؛ واما صنائع عملية، الّتي العلم فيها من أجل العمل؛ واما صنائع معينة ومسدّدة، وهي الصنائع المنطقية؛ وقد قيل أيضاً فى كتاب «البرهان»: إن الصنائع النظرية صنفان: كلية، وجزئية. فالكلية : هي الّتي تنظر في الموجود بالاطلاق، وفى اللواحق الذّاتية له؛ وهذه ثلاثة أصناف: صناعة الجدل، وصناعة السفسطة؛ وهذه الصناعة». [١]

٥ - الإسلام

أ - الإسلام لغةً :

قال ابن منظور : « الإسلام والإستسلام : الإنقياد » .[٢]

قال الطبرسي : « الإسلام أصله : السلم معناه دخل في السلم، وأصل السلم السلامة لأنها إنقياد على السلامة، ويصلح أن يكون أصله التسليم، لأنه تسليم لامر الله، والتسليم من السلامة لأنه تأدية الشيء على السلامة من الفساد. .. .. والاسلام يفيد الانقياد لكل ما جاء به النبيﷺ من العبادات الشرعية، والاستسلام له، وترك النكير عليه » .[٣]

وقال الطباطبائيقدس سره :«الإسلام والتسليم والاستسلام بمعنى واحد من السلم، واحد الشيئين إذا كان بالنسبة إلى الآخر بحال لا يعصيه ولا يدفعه فقد أسلم وسلّم وإستسلم له» .[٤]

---

[١]. ابن رشد ، احمد بن محمد كتاب مابعد الطبيعة ، ص٣-

[٢]. ابن منظور الافريقي ، محمد ، لساب العرب :ج ١٢ ص٢٩٣ ، باب الميم

[٣]. الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٢٥٦-

ب - الإسلام اصطلاحاً :

الإسلام في الإصطلاح : هو دين يعبد به الله وهو شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق بجميع رسله ويترتب على القرار بذلك أحكام وحقوق وواجبات، ويفترق عن الإيمان بان الإيمان مرتبة أسمى فهو معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان كما في الحديث فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمن وللإسلام مراتب وأحكام ذكرت في الكتب المختصة .

عن الامام على عليه السلام انه قال« **لأنسبن الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي، الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل**» .[1]

قال ابن منظور : الإسلام من الشريعة : إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ماأتي به النبي صلى الله عليه وآله وبذلك يحقن الدم ويستدفع المكروه.

وما أحسن ما اختصر ثعلب ذلك فقال : «**الإسلام باللسان والإيمان بالقلب، فالإسلام إظهار إعتقاد وتصديق بالقلب فذلك الإيمان الّذي هو صفته، فاما من أظهر قبول الشريعة واستسلم لدفع المكروه فهو في الظاهر مسلم غير مصدق، فذلك الّذي يقول أسلمت، لأن الايمان لا بدّ أن تكون صاحبه صدّيقا، لأن الإيمان التصديق، فالمؤمن مبطن من التصديق مثل ما يظهر، والمسلم التام الإسلام مظهر للطاعة مؤمن بها، والمسلم الّذي أظهر الإسلام تعوذا غيرمؤمن في الحقيقة إلا أن حكمه في الظاهر حكم المسلم**».[2]

وقال الطريجي«**الإسلام شهادة « أن لا إله إلا الله » و«التصديق برسوله» به حقنت الدماء، وعليه جرت المنكاح والمواريث، وعلى ظاهرة جماعة الناس**» .[3]

---

[1] . عبده محمد ، شرح نهج البلاغة ج: ٣ ص ٦٥٤ باب مختار من حكم أمير المؤمنين -

[2] . ابن منظور الافريقي محمد ، لساب العرب :١٢: ٢٩٣ باب الميم -

[3] . الطريجي فخرالدين ، مجمع البحرين ج٦ ص:٨٧ كتاب الميم ، باب ما أوله سين-

وقال الطباطبائي«إن الدين عند الله سبحانه واحد لا اختلاف فيه لم يأمر عباده إلا به، ولم يبين لهم فيما أنزله من الكتاب على أنبيائه إلا اياه، ولم ينصب الآيات الدالة إلا له وهو الإسلام الّذي هو التسليم للحق الّذي هو حق الاعتقاد وحق العمل، وبعبارة أخرى هو التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبية في المعارف والاحكام، وهو وإن اختلف كما وكيفا في شرائع انبيائه ورسله على ما يحكيه الله سبحانه في كتابه غير أنه ليس في الحقيقة إلا أمرا واحدا وإنّما اختلاف الشرائع بالكمال والنقص دون التضاد والتنافي، والتفاضل بينها بالدرجات، ويجمع الجميع انها تسليم واطاعة لله سبحانه فيما يريده من عباده على لسان رسله. فهذا هو الدين الّذي اراده الله من عباده وبينه لهم ».[1]

المبحث الثاني: مفردات ذات صلة

التمهيد

هناك ألفاظ ومصطلحات وثيقة الصلة بمفهوم وحدة الوجود ومن الضروري ونحن بصدد بيان مفهوم وحدة الوجود أن نبين معاني تلك الألفاظ ليظهر معنى وحدة الوجود بصورة أوضح.

١.واجب الوجود

بعض الناس يخلطون بين مفهومي واجب الوجود ووحدة الوجود والواجب الوجود يقبله الجميع وإن الاختلاف في وحدة الوجود، وان الواجب الوجود كما عرّف ابن سينا هو الوجود الّذي متى فرض غير موجود عرض منه محال وان الممكن الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الّذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه – فهذا هو الّذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود وان كان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود وقد فصل ذلك في المنطق ثمّ إن الواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته وقد لا يكون بذاته – أمّا الّذي هو واجب الوجود بذاته فهو الّذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان يلزم

[1]. الطباطبائي محمد حسين ، الميزان فى تفسير القرآن، ج٣، ص : ١٢١-

محال من فرض عدمه – وأمّا الواجب الوجود لا بذاته فهوالّذي لو وضع شيء ممّا ليس هو صار واجب الوجود لا بذاته فهو الّذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود مثلا إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاته ولكن عند فرض اثنين واثنين والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعني المحرقة والمحترقة .[1]

٢ . الأصالة

الأصالة في اللغة؛ هي الّتي تقابل الفرعية ،

للأصالة معنيان أساسيان :

الأول هو الصدق ويقال على وثيقة أو عمل صادر حقاً عن صاحبه، ويقابله المنحول تقول: النسخة الأصلية أو الأصيلة وهي النسخة الّتي كتبها المؤلّف بيده، إلا أن كون الخبر إتيان من مصدره الأول لا يدلّ على صدقه دائما .

و تطلق الأصالة أيضاً على صدق الوثيقة الّتي كتبها قاض أو كاتب بالعدل، أو موظّف رسمي مختص، أو تطلق على صدق مضمون الوثيقة، ومطابقته للواقع ،[2]

و الأصالة في علم ما بعد الطبيعة هي المطابقة التامّة بين ظاهر الوجود وحقيقته، وفي علم الاخلاق هي الصدق والاخلاص. ويطلق اصطلاح نقد الأصالة في علم التاريخ على نظر المؤرّخ في الوثائق والروايات هل هي صحيحة أو مدسوسة أو مزوّرة .[3]

---

[1] . ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبدالله ، النجاة ، ص١٢٩.

[2] . صليبا ، جمليل ،المعجم الفلسفي، ج١، ص: ٩٦.

[3] . نفس المصدر ، ج١ ، ص٩٧.

ويراد بها في الفلسفة ما يقابل الاعتبار بأحد معانيه، فلا بدّ من الاشارة إلى معاني الاعتبار، ولمعنى الّذي يقابل الأصالة هذه، فنقول: للأمور الإعتبارية إصطلاحات متعددة:

أولاً : المعقولات الثانوية المنطقيّة الّتي يكون عروضها واتصافها في الذهن كالكلية والجنسية.

ثانياً : المعقولات الثانوية الفلسفية الّتي يكون عروضها في الذهن وإتصافها في الخارج كالوجوب والامكان ويقابلها المعقول الأول .

ثالثاً : المفاهيم الأخلاقية الّتي تحكي عن حقائق عينية ولا ذهنية .

رابعاً : المعاني المفروضة المعتبرة في ظرف الاجتماع كالرئاسة والمالكية. . . .

خامساً : ما يكون تحققه بالعرض في قبال ما يكون تحققه بالذّات .

ومن هنا نفهم أن الاصيل هو الشيء الّذي يكون تحققه بالذّات وليس بالعرض .[١]

وقال العلّامة الطباطبائي «الأصالة بمعنى منشئة الآثار بالذّات ».[٢]

٣ . الماهية

هي ذات الشيء وحقيقتة الواقعة في جواب ماهو لأن السائل بما هو يطلب تصور ذات الشيء وحقيقته ، فالماهيّة إذن هي الذّات المعقولة أو الّتي من شأنها أن تعقل كالإنسان والفرس .[٣] والماهيّة مصدر جعلي مأخوذ من « ماهو » وتستعمل بمعنى اسم المصدر في ما يجاب به عن السؤال « ماهو» وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوراً تاماً؛ وبعبارة أخرى هي قالب

---

[١] . اليزدي محمد تقي مصباح ، تعليقة علي نهاية الحكمة ، ص ٢٢ ،٢٣-

[٢] . الطباطبائي محمد حسين ، بداية الحكمة ، ص٢٥٩-

[٣] . علي كرجي ، اصطلاحات فلسفي ص٥٣ .

ذهني للموجودات العينية، وللماهية إصطلاح آخر أعم وهو « ما به الشيء هوهو» وبهذا المعنى تطلق على الواجب تعالى أيضاً فيقال « الواجب ماهيّته إنيّته». [١]

قال صدرالمتألهين : « .. **والماهيّة ما به يجاب عن السؤال بما هو. .. . فلا يكون إلا مفهوما كليا ولا يصدق على مالا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة وقد يفسّر بما به الشيء هو هو ... . والماهيّة بماهي ماهيّة أي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية».** [٢]

٤. الدين

في الفرنسية Religion

في الانجليزية Religion

في اللاتينية Religio

في السنسكريتي Dharma

الدين في اللغة العادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحكم، والطاعة والجزاء، [٣]

قال الفراهيدي : « **الدين جمعه : الأديان، والدين : الجزاء، لا يجمع لأنه مصدر، كقولك : دان الله العباد يدينهم يوم القيامة، أي يجزيهم، ويا ديان العباد، والدين : الطاعة، ودانو لفلان، أي اطاعوه وفي المثل : كما تدين تدان، أي كما تأتي يؤتى إليك، والدين : العادة».** [٤]

---

[١] . الطباطبائي محمد حسين ، نهاية الحكمة ، ج ١ ، ص٢٠٤-

[٢] . الشيرازي، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، الاسفار ، ج ٢ ص ٢ ،٤-

[٣] . صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج١، ص: ٥٧٣-

[٤] . الطريجي فخرالدين ، مجمع البحرين ج:٦ ص:٢٥٠ ، كتاب النون ، باب ما اوله الدال-

وفي لساب العرب : « **الدين : العادة والشأن، تقول العرب ما زال ذلك ديني، والدين : الذل، والدين : الورع، والدين : القهر، والدين: المعصية، والدين : الطاعة، والدين : الحال**». [١]

٥ . الدين اصطلاحاً

اما المعنى الاصطلاحي لكلمة الدين فكذلك مختلف فيه .

فالدين عند الفلاسفة القدماء يطلق على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير. والفرق بين الدين والملة والمذهب، إن الشريعة من حيث أنها مطاعة تسمّى ديناً، ومن حيث أنها جامعة تسمّى ملةً، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمّى مذهباً. وقيل: الفرق بين الدين، والملة، والمذهب، إن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد. وكثيرا ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض. ولهذا قيل أنها متحدة بالذّات، ومتغايرة بالاعتبار. ويطلق لفظ الدين أيضاً على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والاحكام .[٢]

والاسلاميون قد إشتهر عندهم تعريف الدين بأنه : «**وضع الهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المال، ويمكن تلخيصه بأن نقول : « الدين » وضع الهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات والى الخير فى السلوك والمعاملات**» .[٣]

ولكن للسيد الطباطبائي قول آخر في حد الدّين فهو يرى .

---

[١]. ابن منظور الافريقي محمد ، لسان العرب ج : ١٣ ؛ص١٦٦ ، مادة ، دين-

[٢]. انظر ، صليبا ، جميل . المعجم الفلسفي، ج١، ص: ٥٧٣

[٣]. عبدالله دراز ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان : ص٣٠

أولاً: انه نحو سلوك في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه، فلا بدّ في الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج.

و ثانياً: إن الدين أول ما ظهر ، ظهر رافعا للاختلاف الناشئ عن الفطرة ثمّ استكمل رافعا للاختلاف الفطري وغير الفطري معا.

و ثالثاً: إن الدين لا يزال يستكمل حتّى يستوعب قوانينه جهات الاحتياج في الحياة، فاذا استوعبها ختم ختما فلا دين بعده، وبالعكس إذا كان دين من الأديان خاتما كان مستوعبا لرفع جميع جهات الاحتياج، قال تعالى: «ما كان مُحَمَّدٌ ابا احَدٍ مِن رِجالكُمْ ولكِن رَسُول الله وخاتمَ النبيين:»[1] وقال تعالى: «وَ نزَّلنا عَليكَ الكِتابَ تبْيانا لكُل شَيءٍ:» [2] وقال تعالى: «وَ انه لكِتابٌ عَزيزٌ لا ياتيه الباطِل مِن بَين يدَيه ولا مِن خَلفه:»[3].

و رابعاً: إن كل شريعة لاحقة أكمل من سابقتها.[4]

واما الغربيون فلهم في ذلك تعبيرات شتّى وهذه نماذج منها:

يقول كانت في كتابه الدين في حدود العقل: «الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية» .[5]

ويقول سيسرون في كتابه عن القوانين :« الدين هو الرباط الّذي يصل الإنسان بالله » .[1]

---

[1]. القرآن الكريم . الأحزاب (٣٣) ،٤٠

[2]. القرآن الكريم . النحل (١٦)٨٩

[3]. القرآن الكريم . فصلت (٤١) ٤١،٤٢

[4]. الطباطبائي محمد حسين الميزان فى تفسير القرآن ج٢ ص١٣٠

[5]. عبدالله دراز ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان : ص ٣٠

ويقول شلاير ماخر في مقالات عن الديانة : « **قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة**».[٢]

وعرفه الاب شاتل في كتابه قانون الإنسانية «**الدين مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه**» .[٣]

كما عرفه اميل برنوف في علم الديانات « **الدين هو العبادة والعبادة عمل مزدوج : فهي عمل عقلي به يعترف الإنسان بقوة سامية، عمل قلبي أو إنعطاف محبة، يتوجه به إلى رحمة تلك القوة** » .[٤]

٦ . الحكمة

ولايفوتنا أن نشير إلى أن فلاسفة الإسلام استعملوا، إلى جانب كلمة «فلسفة» اليونانية وما اشتق منها، كلمة «حكمة» العربية وما اخذ منها، فقالوا: حكمة وحكيم، وعلوم حكمية. وتعددت تعاريف الحكمة وكثرت الأقوال في تبيين حدودها، وكل من عرفها، فقد عرفها بناء على ما لديه من مباني وأصول. وهنا نورد أهم التعاريف الّتي ذكرت للحكمة :

أولاً : اطلقت الحكمة على مفاهيم متعددة منها : العدل، العلم، الحلم، الفلسفة، وعلى الكلام الموافق للحق، وعلى صواب الشيء وسداده . . . . .

ثانياً : قيل الحكمة هي أفضل علم بوسطة أفضل معلومات، وأحكم فعل في الموضوعات،

ثالثاً :الحكمة هي معرفة وجود الواجب والعلم التام بالأحكام الربوبية وحقائق العالم .

---

[١] .المصدر السابق ، ص٣٠

[٢] . المصدر السابق ، ص٣٠

[٣] . المصدر السابق ، ص٣٠

[٤] . المصدر السابق ، ص٣٠

رابعاً : الحكمةهي الفعل المحكم، والفعل المحكم هو الّذي يعطي كل شيء ما يحتاجه .

وخامسا : الحكمة هي العلم باحوال الموجودات الخارجية بناء على ذاك الترتيب والنحو الموجودة في الواقع ونفس الامر .[1]

وقال ملّا صدرا في حديث جامع مبينا أهم التعاريف المتداولة للحكمة ؛

« الحكمة وهي أيضاً تطلق لمعاني، فتارة يطلق إسمها لكل عمل حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري، تارة يطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات. .. . والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم. .. . ومن العباد أيضاً كذلك، ثمّ قد حددت الحكمة بالفاظ مختلفة، فقيل : هي معرفة الأشياء بحقائقها، وهذا إشارة إلى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه، لأنها إدراكات متغيرة. .. . وقيل هي الإتيان بالفعل الّذي له عاقبة محمودة، وقيل : هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية، وقيل هي التشبّه بالاله بقدر الطاقة البشرية. ..».[2]

٧ . العرفان

النظام العرفاني هو من المذاهب الفكرية الّتي لاقت رواجا واسعا في العالم، والعرفان مثل الفلسفة ليس مختص بدين خاص، لأجل ذلك نرى العرفان الهندي والعرفان المسيحي والعرفان اليهودي والعرفان الإسلامي وغير ذلك.

يرى العرفاء أن المعرفة الحاصلة بالقلب والذوق تختلف عن بقية المعارف الحاصلة بالحس والعقل، واذا كان القلب والذوق مؤثرين في تحقيق المعرفة العرفانية، يمكن القول بسهولة بأن تعريف العرفان عن طريق المفهوم والحدود المنطقية، لا يخلو من إشكال، ولكن هناك قدر مشترك

---

[1] . الشيرازي ،صدر المتأهلين ، الاسفار ، ج١ ، ص ٢٠ و ٣٣٣ و ـ سجادي ، سيد جعفر ، فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملا صدرا ص ٢١٠، ٢١١

[2] . الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر المتألهين ، مفاتيح الغيب ، ج٤ ص ٢١٤ و٢١٥.

بين كلام العرفاء في مضمار حقيقة العرفان، ويمكن بلوغ معنى العرفان وتحديده على أساس هذا القدر المشترك ، وهو معنى مناسب للمعنى اللغوي لكلمة العرفان وهو المعرفة العميقة والدقيقة بالله تعالى وأسمائه الحسنى ، وصفاته الجمالية والجلالية، وأفعاله على أساس السير والسلوك.

العرفان والتصوف قد يستخدمان في معنى واحد، والتصوف طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد، والتخلي عن الرذائل، والتحلي بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بانه على اتصال بمبدأ أعلى .[١] هنا مطلبان لابد من اشارة اليهما :

أ. العرفان النظري والعرفان العملي

يقسم العرفان إلى قسمين

القسم الأول : العرفان العملي وهو عبارة عن العلم الّذي يعالج قضايا عملية السير والسلوك، وبيان طرق وصول الإنسان إلى الكمال النهائي وتحقيق القرب الالهي .

وبعبارة أخرى : العرفان العملي هو حالة روحانية وعملية تتجسد بالسير وسلوك، وطي المنازل والمقامات، بهدف الوصول إلى مقام القرب الالهي ، وبناءً على ذلك يتضح :

أولاً: العرفان العملي يهتم بالبرنامج العملي والسلوكي بوضع القوانين المعبر عنها بالمنازل والمقامات.

ثانياً: إن الإنسان المنغمر في الكثرة الخلقية، يبدا بالسير والسلوك والعروج والتكامل وقطع المسافة المعنوية مرحلة مرحلة ومنزلا بعد منزل وحال بعد حال، وفقا للبرنامج العملي.

---

[١] . صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج١ ، ص: ٢٨٣-

ثالثاً: إن أداة ووسيلة السير والسلوك هي الأعمال الّتي ترتبط بالجوانح والجوارح، فالعارف ينصرف ببدنه وقلبه وروحه إلى قدس الجبروت طالبا تحقيق القرب الإلهي، وهذا ما متطابق والآيات القرآنية المباركة والروايات الشريفة الدالة على أن للافعال النفسية تأثير على قلب الإنسان، وكذلك الأعمال الظاهرية الحاصلة بالجوارح تترك آثارا على قلب الإنسان وباطنه.

وهذا لا يتنافى مع نظر العارف في العرفان العملي في الاهتمام على محور واحد وهو القلب، لأن البدن وأعمال الجوارح ليست إلا وسيلة معينة للسالك على تطهير القلب من والصفات الموجبة للطبع والحجب الظلمانية.

رابعاً: إن السير والسلوك يعني خروج الإنسان من الكثرة وإزالة القيود الزمانية والمكانية والظلمانية والوصول إلى الوحدة والفناء، فالعارف في هذا السير مسافر بسفر معنوي روحاني نهايته لقاء الله والفناء في الله والبقاء ببقاء الله.

ب. الفرق بين العرفان العملي وعلم العرفان العملي

يجب عدم الخلط بين العرفان العملي وعلم العرفان العملي فإن الكثير لايفرق بينهما متوهما عدم الفرق بينهما فالعرفان العملي هو نفس العمل والسلوك والالتزام بالبرنامج عمليا المنتهي به إلى كماله النهائي، وأمّا علم العرفان العملي فهو العلم بالقوانين وأصول وقواعد وأحوال القلب في صورة المنازل والمقامات الّتي إذا قام الإنسان برعايتها إستطاع إجتيازها والوصول إلى كماله النهائي.

يعتقد العرفاء بأن العرفان هو العلم الاعلى للعلوم، حتّى بالنسبة إلى الفلسفة لأن موضوعه الّذي يبحث العرفان حوله أعلى من موضوع الفلسفة.

كما قال السيد حيدر الاملي رح :«واما ميزان الالهي: **المنقول عن صدر الدين القوني العالم بالعلوم الشريعة والطريقة والحقيقة؛ الميزان ما به يتوصل الإنسان إلى معرفة الآراء الطائبة والاقوال السديدة والافعال الجميلة، وتمييزها، وهو العدالة هي الوحدة الحقيقة** ».[1]

وموضوع العرفان هوالمطلق الوجود أي مطلق حتّى عن الاطلاق ــ بمعنى اللابشرط المقسمي، ومعلوم أن البحث في العرفان يكون حول تعينات هذا الوجود وأمّا نفسه فخارج عن البحث، وأمّا موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق يعني الوجود بقيد الاطلاق .[2]

المبحث الثالث: بحوث عامة

تمهيد

فلا بد من تطرق الى بعض الأمور العامة المهمة في هذا الفصل تمهيدا للفصول الآتية فنذكر فيه أربعة المطالب : في المطلب الاول فسنذكر فيه بداية التفكير الفلسفي ، وفي المطلب الثاني سنتطرق الى السفسطة وفي المطلب الثالث سنبحث عن علاقة الفلسفة بالعرفان وفي المطلب الرابع نتحدث عن علاقة الفلسفة بالدين -

المطلب الأول : بداية التفكير الفلسفي

إن تاريخ الفكر البشري بدء مع بداية الإنسان وهو في تقدم حتّى نهاية التاريخ، فأينما حل الإنسان فانه كان يحمل معه التفكير بعنوان انه ميزة لا تنفصل عنه، وكلما وطيء الإنسان بقعة فانه ترك فيهاآثار لعقله وتفكيره.

[1] . الآملي سيد حيدر ، نص النصوص ، ص٤٩٠

[2] . المصدر السابق ، ص٣٩٠

وليس في أيدينا معلومات دقيقه مما ظفروا به من المتحجرات والبقايا المطمورة. أمّا الأفكار المكتوبة فهي متأخرة عن هذه القافلة، ولم يتم ذلك إلا بعد اختراع الخط .

ومن بين ألوان التفكير البشري ما يتعلق بمعرفة الوجود وبدايته ونهايته، ففي المراحل الأولى كانت هذه الأفكار مقرونة بالعقائد الدينية، ومن هنا يمكن القول : إن اقدم الأفكار الفلسفية لا بدّ من البحث عنها خلال الأفكار الدينية الشرقية.[١]

متى بدء التفلسف ومن الّذي أثار السؤال الفلسفي الأول؟ هذا السؤال الّذي حيّر الفلاسفة والمؤرخين، حول أصل البداية، لذا فقد انقسموا إلى فريقين، الأول يرى إن بداية الفلسفة كانت يونانية، في حين رجح الآخرون القول بأن بداية الفلسفة كانت من الشرق.

في الواقع بدأ ظهورالفلسفة والحكمة الدينية في الشرق القديم الّتي يمثل فجر ضمير الإنسان، قد ظهر في تلك الأديان الشرقية الّتي كانت في مصر وبلاد فارس والصين والهند كثير من الحكماء والمفكرين الّذين وضعوا المبادئ الأولى للحكمة والاخلاق والدين .

يقول وويل ديورانت « **ومن أقدم الأفكار الدينية المكتوبة وصلت إلينا «ريك فيدا» كتاب مقدس لدى الهندوس وأسفار الأوبانيشاد. ولطالما استهدف مؤلفوا الأوبانيشاد، الايغال في السر الكامن ازاء خلق العالم. باعتبارها حاولت جهدها الايغال عمقا للكشف عن السر الاكبر وفقا للتساؤلات الأزلية المطروحة؛ من أين جئنا، وأين موقعنا من العالم، وما موقع العالم من، والي اين المصير ؟**

لذا كان التطلع الوثاب لدى حكماء الأوبانيشاد يكمن في عملية التطهير الذّاتي للنفس الإنسانية، كى تتمكن من مشاهدة الأيدي بعد أن تكون قد جاوزت كل الظواهر والجزئيات، وتغلغلت في المطلق. وحينما تصل النفس إلى هذه المرحلة ،« لا يعود الفرد موجودا باعتباره فردا، ويظهر الاتحاد، وتظهر الحقيقة الذّاتية لأن الرأي لا يرى في هذه الرؤية الداخلية النفس الفردية الجزئية، فتلك النفس الجزئية إن

---

[١]. اليزدي ، محمد تقي مصباح ، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، ص١٢

هي إلا سلسلة من حالات مخلية أو عقلية،أو ان هي إلا الجسم منظورا من الداخل، إنّما يبحث عن« اتمان » نفس النفوس كلّها، وروح الارواح كلّها، والمطلق الّذي لا مادة له ولا صورة، والّذي ننغمس فيه بانفسنا جميعا إذا نسينا أنفسنا كل النسيان» .[1]

تلك هي نماذج من الأفكار المبدئية للإنسان في تاريخه .

المطلب الثاني : السفسطه

وفي مقابل الفلسفة تستعمل كلمة « السفسطة» وهي تعني نوعا من الإستدلال يقوم على الخداع والمغالطة ،

في الفرنسية sophisme

في الانجليزية sophism

في اللاتينية fallacia

أصل هذا الفظ في اليونانية «سوفيسما» ومعناه الحكيم والحاذق.

و السفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات.

و الغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن عرض، لينتج ان الجوهر عرض.

[1]. وويل ديورانت ، قصة الحضارة ، ج ٣، ص٣٣

وقيل أن القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمّى قياسا سوفسطائيا، وقيل أيضاً : أن السفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل، ويقصد به خداع الآخرين، أو خداع النفس، فاذا كان القياس كاذبا، لم يكن سفسطة، بل كان مجرد غلط أو إنحراف عن المنطق ولم يكن مصحوبا بهذا القصد .[1]

فقد كانت السفسطة عنواناً لتيار واسع حاول أن يعصف بالأسس المنطقية للتفكير الصحيح، وينكر أي واقع خارجي اطار الذهن، ظهر عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. بيد أن ظهور سقراط «٤٦٩ ، ٣٩٩ ق. م» فيما بعد ساهم بشكل فعال في الاجهاز على هذا الّتيار، وإعادة الاعتبار لأسس التفكير والاستدلال الصحيح، واقتفى أثره تلميذه أفلاطون «٤٢٧ ٣٤٧ ق. م » ثمّ جاء تلميذ الاخيرأرسطو «٣٨٤، ٣٢٢ ق. م » الّذي كان صاحب الدور الريادي في تقنين ما تمّ اكتشافه من قواعد وأسس التفكير الصحيح، والّتي صاغها فيما عرف بعد ذلك ب « المنطق الأرسطي» .

ومثلما فعل فيثاغورث من قبل فإن سقراطا أسمى نفسه بالفيلسوف أيضاً، ومنذ عصر سقراط أصبحت كلمة الفلسفة تستعمل دائما في مقابل السفسطة، لأنها تعني التعرف على الحقيقة واكتشافها على ما هي عليه بالأسلوب البرهاني، خلافا للسفسطة الّتي تنكر الحقيقة وتمارس تزييفا للمعرفة يعتمد على الخداع والمغالطة.

ومع أن هذا الاسم سوفيتس «و يعني سفسطي أو سفسطائي» كان في الأصل وصف مدح فإن هؤلاء المعلمين المتكسبين بالعلم حقا وباطلا قدجعلوا منه صفة ذم فاصبح قول سفسطة يعنى بها الكلام الّذي فيه تمويه للحقائق مع فساد في المنطق مع صرف الذهن أيضاً عن الحقائق والأحوال الصحيحة أو المقبولة في العقل وتضليل الخصم عن الوجهة الصحيحة في التفكير.

---

[1] . انظر ،صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، ج١، ص: ٦٥٩

أهمل السفسطائيون الرياضيات والطبيعيات في التعليم إلا قليلا، وطبعا كانت ناتجة عن قلة معرفتهم بها ولقلة موافقتهم لغرضهم ثمّ ما لبثوا ان دخلوا على تعليم الفنون الّتي يجوز فيها الجدل ويقبل فيها الرأي الشخصي كالنحو والبلاغة والخطابة والتاريخ وكان هؤلاء يعلمون كل طالب معرفة ما يريده من الفنون ثمّ يزينون له تلك الفنون الّتي كان يميل إليها ويذمون أمامه الفنون الّتي لا يحبها أو الّتي لا يميل إليها.

فكان الجدل هو أسلوب التعليم الّذي خطه السفسطائيون إذ تكلموا في الخطابة والبلاغة وأثرها في الفرد والمجتمع وقد جادلوا في طبيعة الإنسان وجادلوا في اللغة أهي وضعية أم طبيعية وكذلك جادلوا في الاخلاق أهي وراثة اجتماعية أم مولودة أى مغروزة في الإنسان منذ الولادة. كان ماخذ سقراط على السفسطائيين هو تقاضيهم مالا لقاء تعليمهم ولكن برتراند راسل يوضح عن حق في ان السفسطائيين الّذين يحترفون الكلام هم أيضاً بحاجة إلى الطعام. ولقد كان المواطنون العاديون في أثينا يعتبرون سقراط نفسه سفسطائيا وليس فيلسوفا، بسبب الجهل طبعا.

و مع أن السفسطائيون كانوا محنة للفلسفة لأنهم تلاعبوا بالمدارك الفلسفية واستخدموا تعليم الفلسفة في سبيل كسب المال لكنهم قد افادوا المجتمع في أنهم أثاروا في نفوس الشبان شيئا من الرغبة في طلب العلم.

فمن أعلامهم مثلا بروثاغوراس والّذي اول من فكر في قوانين النسبية ويعتبره البعض هو الملهم لاينشتاين. حيث قال من ضمن نظريته القديمة في النسبية «إن قيمة الأشياء نسبية فليس ثمة شيء خير من نفسه أو شر في نفسه وإنّما هو خير أو شر وعدل وظلم» .

والواقع انه لابدّ لنا إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية، أن نضعها الصحيح داخل التطور الروحي عن اليونان، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بدّ منها في تطور الروح

اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكا تامّا كلّيا حتّى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو، ولم تكن إذن ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور.[١]

ومن أهم ما تمّ نقله عن سقراط أو امام السفسطائيون انه جعل الاخلاق حيّز من العقل لا من حيّز الدين وقال إن المعرفة تنتج عن الفضيلة ومن عرف الحق لم يظلم ومن رأى وجه الخير لا يقرب الشر ولا يمكن للانسان أن يسلك سلوكا يخالف رأيه الصائب.. وان أتى نفر من المشهورين بالعلم شرا كان علمه على ظن وليس يقين .

كما لا يفوتنا ان الكثير من الفلاسفة المعاصرين تبنوا أو تأثروا بهذا المذهب ولعل أهمهم كان فريدريك نيتشة وديكارت وغيرهم، طور السفسطائيون من أسلوبهم في التعامل بالمنطق فكانوا يميلون إلى المنطق الممزوج بالخيال أحيانا .[٢]

المطلب الثالث : علاقة الفلسفة بالعرفان

نشير هنا إلى علاقة الفلسفة بالعرفان لأن هذا البحث مرتبط بالعرفان والفلسفة ولهذا لا بدّ لنا من القاء بعض الضوء على العرفان .

العرفان هو من العلوم الّتي ولدت وترعرعت وتكاملت في مهدد الثقافة الاسلامية. وان العرفاء يميلون كثيرا إلى الفلسفة فهم وكما في كتبهم يقولون ان الفلسفة هي إحدى الأدوات الّتي من خلالها يصلون إلى الكمال ولهذا يقال ان كل عارف فيلسوف وليس كل فيلسوف عارف بمعنى بينهم عموم وخصوص من وجه كما في علم المنطق .

---

[١]. انظر ، عبد الرحمن بدوي ، ، موسوعة الفلسفة ، ج ٢ ص ٥٨٧ .

[٢]. مصطفي ابراهيم ، المعجم الوسيط ، ص٣٤٠

لأنـه إذا كـان الجهـاز الفلسـفي يرتكـز علـى العقـل والاسـتدلال كأسـاس للتنظيـر، فـإن الجهـاز العرفاني المحض يستند إلى القلب كمصدر للكشف والمشاهدة التلقائية من غيـر نظـر ولا إسـتدلال. فهو يستفيض الحقائق ويستلهمها بنفسـها عبـر حـدس يطلـق عليـه الحـدس الصـوفي. وبـذلك يكـون القلب أداة معرفة لدى العرفان في قبال العقل لدى الفلسفة، كما ويكون الكشف والمشاهدة أداة تلقّ واستلهام في قبال البرهنة والتفكير. ومع ذلك فهناك عامل مشترك بين الطريقتين كمـا يتمثـل بـديناموا التوليد والانتاج المعرفي. فسواء كان الانتاج قائما على اداة العقل والاسـتدلال، أو القلـب والكشـف، فإن الأصل المولد الّذي يمارس عملية الانتاج يبقى نفسه في الحـالّتين، وهـو السـنخية، رغـم انـه فـي الطريقة العقلية يتبع نهج العلاقات السببية بحفظ المراتـب المحـددة مـن العلـة والمعلـول، إلا انـه فـي الطريقة العرفانية يتجـاوز هـذا المعنـى الاثنينـي ليعبّـر عـن علاقـات تـدور ضـمن الوحـدة الشخصـية العضوية، وهي علاقات وان اتصـفت بنـوع مـن الضـرورة والحتميـة، إلا انهـا فـي جميـع الاحـوال لا تحتفظ بمراتب العلة والمعلول، كسالبة بانتفاء الموضوع كما يقـول المنطقيـون. وهنـا ظهـر الخـلاف بين بعض الفلاسفة وبين العرفاء في ما يخص صـنعة الكيميـاء. فعلـى خـلاف طريقـة جـابر بـن حيـان واتباعه من أهل الباطن، رفض ابن رشد ان يكون نتـاج هـذه الصـنعة يصـل نفـس الرتبـة الّتـي تبلغهـا الطبيعة كما هي، حفاظا على المراتب الوجودية واحالة قلب الأشياء بعضها عـن بعـض. فكمـا يقـول: «واما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها، وان وجدت فليس يمكن ان يكون المصـنوع منهـا هـو المطبوع بعينه.[١] وهذا التقسيم هو تقسيم منهجي اكثر مما يعبّر عن الواقع التاريخي للفكـر الوجـودي. فمن جهة غالبا ما يتبع المفكر الوجودي ازدواجا في طريقة التفكير استنادا إلى اداتي العقل والقلـب، أو البرهنة القياسية والكشف، كما هو ملاحظ بشكل واضح وصريح لـدى المتـاخرين فـي الحضـارة الاسلامية. أمّا من جهة ثانية، فهو ان المفكر الوجـودي قـد يسـتخدم اداة الكشـف كتعبيـرعن تجاهـه العرفاني، في الوقت الّذي يحافظ فيه على مراتـب العلاقـات بـين العلـة والمعلـول، كتعبيـرعن ميولـه

[١] . انظر ، ابن رشد ، محمد بن احمد ، تهافت التهافت، ص٥١١ -

الفلسفية ورؤيته المعرفية. كما قد يحصل العكس، وهو ان يكون المفكر الوجودي فيلسوفا ملتزما باداة التفكير العقلية، لكنه مع ذلك لا يلتزم بالحفاظ على مراتب العلة والمعلول في رؤيته المعرفية، كتعبير عن ميوله العرفانية. بل هناك من هو واقع في شَرك من التردد، فهو تارة يتبنى الرؤية الفلسفية الثنائية، واخرى يتبنى الرؤية العرفانية الوحدوية. يضاف إلى ان هناك اتجاها صريحا يجمع بين الامرين، سواء على مستوى الاداة، أو الرؤية المعرفية، كما هو الحال مع صدر المتالهين الّذي جمع ما بين العقل والكشف، كما والف ما بين الرؤية المعرفية الفلسفية القائمة على علاقات السببية، والرؤية المعرفية العرفانية الّتي تتجاوزها، كطريقة متوسطة للجمع بين ما هو ظاهر وما هو باطن، أو ما هو في طور العقل وما هو ارقى منه .

ان ما يفسّر هذا الاختلاط والتداخل بين الفلسفة والعرفان، والّذي يجعل من الفيلسوف عارفا ومن العارف فيلسوفا، هو ان كلا المعرفتين تعود إلى وحدة الأصل الفعال. فتارة يتم توجيه هذه الوحدة لحفظ العلاقة بين العلة والمعلول، وثانية يتم توجيهها لتجاوز هذه الثنائية واعتبارها مجرد ظاهر يخفى ما هو اعمق منها واحق، تعويلا على ذات الوحدة من الشبه. فالشبه الّذي تستبطنه العلاقة بين العلة والمعلول هو في حد ذاته يعبّر عن الوحدة، إذ لا شبه من غير وحدة أو اتحاد، وهو ما يدفع إلى الاعتقاد بوحدة الوجود الشخصية تجاوزا لقرار العقل بضرورة التمييز بين ما هو علة وما هو معلول .

لكن إذا ما تجاوزنا هذا الاختلاط والتداخل، ونظرنا إلى الفلسفة والعرفان نظرة تاريخية قائمة على الاستقلال والانفصال، وذلك بطريقة منهجية على صعيد الاداة وبغض النظر عن الاصل الفعال وما ينتجه من رؤية معرفية، فسنرى ان دورتهما التاريخية في الحضارة الإسلامية تختلف عن دورتهما في الحضارة اليونانية ـ الرومانية. فاذا كان العرفان في الدورة اليونانية جاء كرد فعل على الفلسفة الّتي قيدت نفسها بطريقة العقل منذ طاليس وحتى أرسطو وأتباعه، فإن ما حصل في البدايات الأولى للحضارة الإسلامية كان مختلفا، إذ حضر العرفان كامتداد لنهايات الدورة اليونانية؛

عبر تبني طريقة العرفان الباطنية وترجيحها على طريقة الفلسفة العقلية، كما هو حال الشيعة الاوائل، وكما يلاحظ بشكل منظر لدى العارف الكيميائي جابر بن حيان الكوفي، فهو لا يثق بالقدرة الكافية لدى العقل في معرفة الحقيقة وتحصيل اليقين، بل يلجا إلى طريقة العرفان كمصدر اساس للمعرفة. فهو في موضع الكلام عن علاقة القديم بالمحدث يشير إلى ان هذه المسألة هي من أصعب الأمور عند الفلاسفة إلى درجة ان أكثرهم مات بحسرة التحقيق فيها.[١]

وإن التطور التاريخي للفكر الوجودي قد كشف بان الطريقة العرفانية ترى نفسها قائمة – على الدوام – كرد فعل على غلواء العقل ومنهجه الاستدلالي. فالعرفاء كثيرا ما يهمهم الكشف عن قصور العقل وتناقضاته الّتي تفضي به إلى الطريق المسدود. فهو عندهم ليس مؤهلا لاستخلاص الحقائق باستثناء بعض المعارف المجملة كمعرفة ان للحوادث محدثا، وفي ما عدا ذلك يعتبرونه يفضي إلى الشك.

من هنا نعتبر الشك قنطرة أساسية يمرّ عبرها السالك ليتخلص من فوضى هيجان بحر العقل إلى سفن نجاة العرفان. لأجل ذلك يعد الغزالي العرفان مرحلة تأتي بعد انتهاء مرحلة النظر أو العقل، والّتي تسبقها مرحلة الشك، يقول: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر ففي العمى والضلال»[٢].

المطلب الرابع : علاقة الفلسفة بالدين

ولابدّ أن نبيّن هنا علاقة الدين بالفلسفة يقول ابن رشد في هذا الصدد **«وإننا إذا نظرنا إلى ما يهدف إليه كل من الدين والفلسفة لوجدنا أن الهدف فيهما واحد، ولا يقول بتعارضهما إلا من لم يقف على حقيقتهما وكنههما؛ لذلك فإن القول الّذي يذهب إلى تحريم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع**

---

[١]. انظر ، الغزالي ، أبو حامد محمد ، معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل ص٧٨ -

[٢]. الغزالي ، أبو حامد محمد ، ميزان العمل، ص٤٠٨ و٢٢٨،

في الدين لا من أصله، والقول الّذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة، أي تاويل خاطئ لها؛ إذ كيف يهدم الدين الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين وكلاهما يطلب الحق نفسه» .[١]

والعلاقة بين الدين والفلسفة وثيقة جداً، لأن الغاية من الدين والفلسفة ليست شيئا آخر غير الفضيلة العلمية، القائم على طريق حض الناس على السلوك الفاضل مباشرة ،وحاما يقوم به الدين عن طيق الترهيب والترغيب، أمّا الفلسفة فهي تنشد الفضيلة العلمية عن طيق المعرفة النظرية الّتي تدفع صاحبا إلى السلوك الفاضل .

نعم ، ان كانت في الدين مسائل وقضايا لايستطيع العقل ادراكها ومعرفتها، لأنها تخص عالم الامر وعالم الالوهية الغائب عن الإنسان، فليس أمام الفكر إلا التسليم بها دون أن يوقع بينهما وبين عالم الشهادة أي مشابهة أو تماثل؛ لأن للفلسفة مجالها وحدودها ،وللدين مجاله وحدوده، وان كانت الحقيقة في ذاته واحدة ولكنّها تختلف من جهة الرؤية الموجهة اليها، أو النظر الموجه إلى تلك الحقيقة .

وبالرغم من وحدة الحقيقة والهدف في الدين والفلسفة، إلا ان البناء الديني يختلف عن البناء الفلسفي، لأن لكل منهما مبادئ خاصّة به، وكون مبادئ الفلسفة قد وضعها العقل، وانها تتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فإن في مبادئ الدين علاوة على تلك الّتي تطابق مبادئ العقل أمور ومسائل الهيّة تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن نعترف بها مع جهل أسبابها .[٢]

والفرق الأهم بين الفلسفة والدين راجع إلى منشأ القضايا هو العقل عند البعض والوحي عند الآخر، فاصل قضايا الدين من الدين، وأصل قضايا الفلسفة من الإنسان .

---

[١] . ابن رشد، محمد بن أحمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ص٢٣-

[٢] . أنظر : ابن رشد ، محمد بن أحمد ، تهافت التهافت ، ص .٢٩٦-

وخصوصاً في الفسفة الهندية لايمكن انفكاك الفسفة عن الدين لأن أهم سمة من سمات الفلسفة الهندية إندماجها العضوي بالدين ومن هنا كان من المتعذر على الباحث الفصل بين الدين والفلفسة في أي مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة الهندية. فإن الدين قد حجب الفلسفة عند الهندوس إلى حد كاد يجعله بديلا عنها، وعلى هذا الأساس من هذه الواقعية يتعين على من ينبغي دراسة الفلسفة الهندية أن يتلمسها في ثنايا الأديان الهندية مثل الهندوسية والبوذية والجانية .

وقد درس بعض الفلاسفة مثل رينان ومهران، وجونيير، وهورتن، ودونكور، والـلار، موضوع علاقة الدين بالفلسفة عند ابن رشد .

ولكن في مقابل هذا الرأي هناك نظرية إنفكاك الدين عن الفلسفة ورائد هذا الرأي هو الغزالي.

لقد أوضح الغزالي غاية «التهافت» في الخطبة والمقدمات الأربع لكتابه، وهذه الغاية تعمل على إثبات بطلان أفكار الّذين ينكرون الدين مدعين ان النظريات الفلسفية تهيمن على جميع البراهين الكلامية وبعض المسائل الطبيعية، وذلك عن طريق الاستدلال بمختلف الحجج المستمدة من المذاهب المتناقضة أحيانا، ويرى الغزالي من المحقق ان للفلاسفة براهين ضرورية في سائر العلوم الرياضية وبعض العلوم الطبيعية، ولكنهم لا يملكون براهين مماثلة في علوم الالهيات، واذن فيجب التنبيه على التناقض الّذي حصل في افكار الفارابي وإبن سينا فيما يخص المسائل المشتركة بين الفلسفة وبين الكلام حسب قواعد المنطق. [١]

ولكن ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» رد على الغزالي، وحدد قيمة كلام الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» وأثبت أن معظم كلامه غير صحيح، وبين بشكل صريح من الممكن التوفيق بين

---

[١] انظر ، الغزالي ، ابو حامد محمد ، تهافت الفلاسفة ، انظر ص٥ - ٦ – ٧.

الفلسفة الارسطوطاليسية وبين الديانة الإسلامية والوصول إلى حقائق الوحي عن طريق القياس البرهاني .

يرى ابن رشد «**ان التفلسف واجب بمقتضى شريعة الاسلام، والفلسفة هي اخت الدين، والفلسفة حقيقة، والدين كذلك حقيقة، وفي الواقع هذه الحقيقة المزدوجة مكونة من جانبي حقيقة واحدة «لان الحقيقة لا يمكن ان تكون ضد الحقيقة» فاذا كانت الآية القرآنية الصريحة تمس جوهر الدين فمن الممنوع قطعا تأويلها، فاذا كانت لا تمسه، فمن الواجب على ذوي الحجة البرهانية ان يتأولوها، بينما من الممنوع قطعا على ذوي «الحجة الجدلية» ان يفعلوا، كما انه من الممنوع على البرهانيين ان يذيعوا تأويلهم على الجدليين»، ولا ينبغي أن يتحدث للجمهور لا على التاويل الحق ولا على التأويل الباطل**» .[١]

والحق ان ابن رشد في كتابه «فصل المقال» حل مسألة العلاقة بين الفلسفة وبين الدين بصفة واقعية .

---

[١]. ابن رشد ، محمد بن احمد ، دفصل المقال انظدر ص ٨ -١٩-٢١-٣٢

الفصل الثاني الفلسفة الهندية

المبحث الأول : نظرة تاريخية حول الفلسفة الهندية،

المبحث الثاني: أبرز المعالم والمدارس في الفلسفة الهندية

المبحث الثالث: رصد وتحليل نظرية وحدة الوجود واستخدامها في مصادر الفلسفة الهندية

المبحث الأول

تمهيد:

بعد أن ثبت في الفصل المتقدم أن الفلسفة علم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود ، وذكرنا هناك علاقة وثيقة بين الدين والفلسفة بعد أن ثبت ذلك كلّه نكون قد وصلنا إلى ركن مهم آخر من مقوّمات هذا البحث العلمي بل يعتبر هذا الركن هو الأساس الّذي تقوم عليه وحدة الوجود من الناحية التاريخية وهي الفلسفة الهندية . ففي هذا المجال نبحث من خلال عدة قضايا نظرية وحدة الوجود في الفلسفة الهندية. فهناك بحث مفصل عن التاريخ الفلسفة الهندية ، وهناك بحث آخر حول الأديان الهندية الثلاثة ، وفي ضوئه نبحث معنى وحدة الوجود في الفلسفة الهندية. فالحديث يقع في هذا الفصل في ثلاث نقاط:

الأول : نظرة تاريخية حول الفلسفة الهندية.

الثاني: أبرز المعالم والمدارس في الفلسفة الهندية.

الثالث: رصد وتحليل نظرية وحدة الوجود واستخدامها في مصادر الفلسفة الهندية .

يقع الكلام في هذا المبحث حول عدة مطالب .

المطلب الأول : الهند قبل التاريخ

في العهد الّذي كان المؤرخون فيه يفترضون أن التاريخ قد بدأ سيره باليونان ، آمنت أوربا إيمانا اغتبطت له ، بأن الهند قد كانت مباءة وحشية حتّى هاجر إليها «آلاريون» أبنا أعمام الأوروبيون ، هاجروا من شطئان البحر القزوين ليحملوا معهم الفنون والعلوم إلى شبه جزيرة وحشية يكتنفها ظلام الليل ، لكن الأبحاث الحديثة قد أفسدت هذه الصورة الممتعة ، ففي الهند بدايات المدنية دفينة

تحت الثرى ، ويستحيل على فؤوس البحث الأثري كلّها أن تستخرجها جميعا، فبقايا العصر الحجري القديم تملأ خزانات كثيرة في متاحف كلكتا ومدراس وبمباى ، كما وجدت أشياء من العصر الحجري الحديث في كل دولة تقريبا ومع ذلك فعد كانت هذه ثقافات لم تصبح بعد مدنية.

يبين مأوي صخور فترة العصر الحجري في منطقة من البلاد من خلال الرسوم ويقع مأوي الصخور في بهيمبكتا في ماديا براديش وهو أقدم أثار عرفتها الحياة البشرية في الهند. وتوجد أول المستوطنات الدائمة الّتي ظهرت منذ أكثر من ٩٠٠٠ سنة وتطورت تدريجيا الي حضارة وادي السند، والّتي يعود تاريخها الي سنة ٣٣٠٠ قبل الميلاد في الهند الغربية. وأعقب ذلك العصر الفيدي والّذي أدى الي تأسيس الهندوسية وبعض الجوانب الثقافية الأخرى في بدايات المجتمع الهندي، وانتهت في سنة ٥٠٠ قبل الميلاد. ومنذ سنة ٥٥٠ قبل الميلاد تقريبا، تأسست في جميع أنحاء البلاد العديد من الممالك المستقلة والجمهوريات الّتي عرفت بـ ماهاجاناباداس.[١]

وفي القرن الثالث قبل الميلاد تم توحيد معظم جنوب آسيا بداخل الامبراطورية المورية عن طريق شاندراغوبتا ماوريا وازدهرت في عهد اشوكا الأكبر. ومنذ القرن الثالث الميلادي، أشرفت سلالة جوبتا على ذلك العصر الّذي اشير إليه قديما بـ "العصر الذهبي للهند". تشمل امبراطوريات جنوب الهند علي إمبراطورية تشالوكيا وأسرة تشولا وفيجاياناغارا. وبفضل رعاية هؤلاء الملوك ازدهر العلم والتكنولوجيا القديمة والهندسة والفنون والمنطق واللغة والأدب والرياضيات وعلم الفلك والدين والفلسفة.[٢]

وفي سنة ١٩٢٤ ارتجت دنيا مرة أخرى بأنباء جائتها من الهند ، إذ اعلن « سيرچون مارشل» أن أعوانه من الهنود وبصفة خاصة « ر، د . بانچرى » قد اكتشفوا عند « مهنجو دارو » على الضفة

---

[١] . انظر ،.) Krishna Reddy ٢٠٠٣Hill Indian History. New Delhi: Tata McGraw .(صفحة ١٠٧

[٢] .انظر. Hermann ، Kulke؛ Dietmar Rothermund (،Routledge A History of India. (. صفحة ٣٨٤.

الغربية من السند الأدنى آثار من مدينة يبدو أنها أقدم عهدا من أية مدينة أخرى يعرفها المؤرخون . فهنالك كما فى «هارايا» على بعد بضع مئات من الأميال ناحية الشمال ـ أزيلت طبقة من الأرض عن أربع مدن أو خمس بعضها فوق بعض طبقات ، وفيها مئات من المنازل والدكاكين بنيت بالآجر بناء متينا، واصطفت على امتداد طرق واسعة حينا وحارات ضيقة حينا آخر، وترفع في حالات كثيرة عدة طبقات .[1]

يقول « سيرچون» عن تقديره لعمر هذه الآثار«**تؤيد هذه الكشوف قيام حياة مدنية بالغة الرقى في السند والبنجاب خلال الألف الرابعة والألف الثالثة من السنين قبل الميلاد ، ووجود آبار وحمامات ونظام دقيق للصرف في كثير من المنازل ، يدلّ على حالة اجتماعية في حياة أهل تلك المدن تساوي على الأقل ما وجدناه في « سومر»، وتفوق ما كان سائدا في العصر نفسه في بابل و مصر ... وحتى «أور» لا نضارع بمنازلها من حيث البناء ، منازل موهنجو ــ دارو**» .[2]

المطلب الثاني : الهند وحضارتها

الهند بلد تقع في جنوب آسيا. سابع أكبر بلد من حيث المساحة الجغرافية، والثانية من حيث عدد السكان، وهي البلد الديموقراطية الأكثر ازدحاما بالسكان في العالم. ويحدها المحيط الهندي من الجنوب، وبحر العرب من الغرب، وخليج البنغال من الشرق، وللهند ٧،٥١٧ كيلومتر «٤،٧٠٠ ميل»خط ساحلي. ٧،٥١٧ كيلومتر «٤،٧٠٠ ميل» تحدها باكستان من الغرب؛ وجمهورية الصين الشعبية، نيبال، وبوتان من الشمال، بنغلاديش وميإنّمار من الشرق. تقع الهند بالقرب من سريلانكا، وجزر المالديف واندونيسيا علي المحيط الهندي.[3]

[1] ـ انظر، ول وايريل ديورانت ، قصة الحضارة ، ج ٣، ٤، ص ١٥-
[2] ـ المصدر السابق ، ص ١٦-
[3] . الهند - ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

الهند بلاد الأسرار والأساطير، مجتمع شعوب وطبقات، بل مجتمع مجتمعات، تكثر فيها الأديان، وتتعدد اللغات والألوان، فالحديث عن الهند يشمل أيضاً ما يسمى الآن الباكستان وبنغلاديش .

تبلغ مساحة الهند ١،٢٢١،٠٧٢ ميلا مربعا ،أو ما يعادل مساحة دول أوربا مجتمعة باستثناء روسيا، والهند ذات موقع مهم على خريطة العالم، وهي شبه جزيره تشبه في منطرها قارة أفريقية بوجه عام، فهي عبارة عن مثلث غير منتظم الأضلاع قاعدته إلى أعلى ورأسه إلى أسفل، وقاعدته جبال الهملايا الشامخة، ورأسه كوماري، والهند بلاد مقفلة كما يسميها الباحثون، فضلعها المثلث في الشرق والغرب يدور حولهما البحر، أمّا قاعدة المثلث في الشمال تحيط بها سلسلة جبال الهملايا وجبال سليمان ويحتضنها نهران عظيمان أحدهما نهرالاندوس «السند» وينبع من جبال الهملايا يصبّ في بحر العرب، بعد أن يتصل بأنهار البنجاب «الأنهار الخمسة»، والأخر نهر كنكا أو نهر الكنج، وهو ينبع أيضاً من جبال الهملايا ويصب في خليج البنغال بعد أن يتصل بنهر براهما بوترا المقدس . [١]

ويشتق الهند عند منتصفها تقريبا سلسة من الجبال والادغال تبدا من الغرب، وتسير حتّى قرب الساحل الشرقي، وهذه السلسلة تقسم الهند قسمين يختلف أحدهما عن الآخر في طبيعته وفي سكانه وحضارته .

من نهر الاندوس «السند» اشتق اسم الهند، وظهرت كلمة اند وهند، ومعناهما الأرض الّتي تقع فيما وراء الأندوس، وسمي سكان هذه البلاد الهنود أو الهندوس. [٢]

وعن تسمية الهند يقول غوستاف لوبون « **يرى الغربيون إن نهر السند «اندوس» أعار من إسمه إسما للبلاد الحافلة بالأسرار الواقعة فيما وراءه. ولا يسلم بهذا تمام التسليم، بل يحتمل اشتقاق اسم الهند من اسم الاله«اندرا»** . [١]

---

[١]. Weech and Rylands: Peoples and Relifions of India , p ,٣٠٧-

[٢]. انظر ، شلبي دكتور أحمد ، أديان الهند الكبري نقلا عن كتاب حقائق عن الهند ،، ص ٢٠ -

يقول ايضاً«الهند بلاد العجائب والمفارقات، حتّى يمكن اعتبارها أقطارا في قطر، فلها كل الاجواء بسبب إتساعها وتفاوت إرتفاع بقائها، فبينما يكون الحرّ شديا اللغاية في سواحل مليار ،وكور، ومندل، وسهول البنجاب، ترى ربيعا ساحرا في قمم ابعض الجبال، وثلوجا تغطي شواهق همالايا. وبينما يغمر الفيضان بعض الأرض نرى مناطق أخرى اعيا أهلها الجفاف وطلب السقيا، وبينما ترى الصحارى الجرداء والأرض القاحلة إذ بك تر الغابات الكثيفة والمروج الخضراء والمزارع الفينانه». [٢]

وقال المؤرخ الشهير فيليب غ أولدينبير **«الهند هي مهد حضارة وادي السند ومنطقة طريق التجارة التاريخية والعديد من الامبراطوريات، كانت شبه القارة الهندية معروفة بثراوتها التجارية والثقافية لفترة كبيرة من تاريخها الطويل. نشأت هناك أربعة أديان رئيسية هي الهندوسية والبوذية والجاينية والسيخية، في حين ان الزرادشتية، اليهودية، المسيحية والإسلام وصلوا إليها في الألفية الأولي الميلادية وشكلت هذه الديانات والثقافات التنوع الثقافي للمنطقة. تدريجيا أرفقت الهند إلي شركة الهند الشرقية البريطانية في وقت مبكر من القرن الثامن عشر، ثمّ استعمرت من قبل المملكة المتحدة في الفترة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، وأصبحت الهند دولة مستقلة في عام ١٩٤٧ بعد حركة الكفاح من أجل الاستقلال الّتي تميّزت على نطاق واسع بالمقاومة غير العنيفة».** [٣]

المطلب الثالث : الفلسفة الهندية

الهندوسية ويطلق عليها أيضاً البراهمية هي الديانة السائدة في الهند ونيبال. وهي مجموعة من العقائد والتقاليد الّتي تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، ولا يوجد لها مؤسس معين تنتسب إليه شخصياً وإنّما تشكلت عبر امتداد كثير من القرون، أحد أصولها المباشرة هي ديانة ويدا التاريخية منذ هند العصور الحديدية، ولذلك فكثيراً ما يطلق

---

[١] . غوستاف لوبون ، حضارة الهند ، ص ٢٥ -

[٢] . المصدر السابق ، ص٢٠ -

[٣] . فيليب غ أولدينبير. " تاريخ الهند، " ص ٥٥٧ -

عليها أقدم ديانة حية في العالم، وتضم القيم الروحية والخلقية إلى جانب المبادئ القانونية والتنظيمية متخذة عدة آلهة بحسب الأعمال المتعلقة بها، فلكل منطقة إله ولكل عمل أو ظاهرة إله. وأحد التصنيفات المنهجية للنصوص الهندوسية هي النصوص الشروتية «الإلهام»، والنصوص السيريتية. «المحفوظ». وتناقش هذه النصوص اللاهوت، الفلسفة، الأساطير، وطقوس وبناء المعابد. وأحد النصوص العظمي الويدا، الأوبانيشاد، البورانـاس، رامايانـا، البهاغافاد غيتا، والآجاما. أتباعها يربون على المليار نسمة، منهم ٨٩٠ مليون نسمة يعيشون في الهند في شبه القارّة الهندية ذات الـ ٩٦٪ من تعداد الهندوس في العالم، وتعتبر بذلك ثالث أكبر ديانة في العالم بعد المسيحية والإسلام.[١]

يقول الدكتور عبد المنعم النمر في كتابه «تاريخ الإسلام في الهند» «الهندوسية أسلوب في الحياة اكثر مما هي مجموعة من العقائد والمعتقدات، تاريخها يوضّح إستيعابها لشتي المعتقدات والفرائض والسنن، وليست لها صيغ محدودة المعالم، ولذا تشمل من العقائد ما يهبط إلى عبادة الاحجار والاشجار، وما يرتفع إلى التجريدات الفلسفية الدقيقة» .[٢]

ولا بدّ ان نعرف ان نظريات الفلسفة الهندية مأخوذة من الديانات الهندية الثلاثة هي

ا . الهندوسية

ب. البوذية

ج. الجينية

لعلّ أهم سمة من سمات الفلسفة الهندية إندماجها العضوي بالدين ومن هنا كان من المتعذر على الباحث الفصل بين الدين والفلسة في الفلسفة الهندية .

---

[١]. انظر . Concise Encyclopedia. Dorling Kindersley Limited١٩٩٤ written by John Farndon. صفحة (٤٥٥).

[٢]. عبد المنعم ، النمر ، تاريخ الإسلام في الهند ، ص ١٨ -

المطلب الرابع : نظرة تاريخية حول الفلسفة الهندية

لكي يكتسب البحث أهمية لابدّ من الإحاطة بالموضوع من كل جوانب الّتي ينبغي الكشف عنه هو البعد التاريخي لموضوع البحث ومدى تأثيره في مجالات المختلفة ،الهند مركز من مراكز الحضارة القديمة في العالم، وهي في هذا تضارع مصر والصين وآشور وبابل، ولكن حضارة الهند الّتي سبقت العهد الآري ظلت غير معروفة حتّى أظهرت الاكتشافات الحديثية مدى الرقي الّذي عرفته الهند في الشؤون المعمارية والزراعية والاجتماعية قبل الميلاد بحوالي ثلاثة الآف من الأعوام، أي قبل الغزو الآري بحوالي ألف وخمسمائة عام .

يقول غوستاف لوبون «**حضارة الهند قديمة جدا، وقد انتجت تربة الهند فلاسفة عظاما قبل أن يولد سقراط، وانتشرت في الهند معالم العلم، ووجدت المباني الضخمة في عهد كانت الجزر البريطانية تعيش في بربرية وفوضى**». [1]

إذا صح أن أسفار الأوبانيشاد أقدم أثر فلسفي عرفته البشرية، فهذا يعني بالضرورة إن الفكر الهندي كان سباقا إلى تحقيق ضرب من العلاقة بين الله والعالم. وان هذه العلاقه بين الله والعالم في الذهنية الهندية ليست علاقة خلق وإبداع من عدم، وإنّما هي علاقة فيض أو صدور أو تجل. فالعالم هو بارهمن أي الله ولكن، بالوقت نفسه ليس الله هو العالم، باعتبار العالم كائنا في الزمان والمكان، في حين ان الله فوق الزمان والمكان معا. كما أن العالم يتصف بالقسمة والتعدد، بينما الله أو براهمن يتعالي على القسمة والتعدد، وهنا يبرز التناقض في صميم الفكر الهندي إذا ما حاولنا فهم علاقة الله بالعالم فهما حرفيا«فلسفيا» .[2] فالحديث يقع في هذا المطلب في ثلاث نقاط :

---

[1] . غوستاف لوبون ، حضارة الهند ، ص٢٧ -

[2] . انظر ، اشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الاسلامي ص ٥٩ -

١.الفلسفة الهندية أقدم من الفلسفة اليونانية

هناك من يعتقد أن أقدم مصدر للفلسفة هو الفلسفة اليونانية ولكن البحث والدراسة كشف القناع عن أن ذلك الرأي خال عن السداد، وأن الفلسفة الهندية أقدم من الفلسفة اليونانية. يبدو من العصعب محاولة تعقب التجربة البشرية في ميدان الفكر بغية الوقوف على أول من مارس عملية التفكير العقلي في حقائق الوجود والطبيعة أو أقام برهاناً على بعض جنباتها في الحقب السحيقة ، ذلك أن التفكير والاستدلال قديم بقدم الإنسان ، نعم يحكي لنا الشهرزوري «القرن السابع هـ» عن المؤرخين قولهم أن أول من عرف بالحكمة والتفلسف هو ثاليس الملطي[١] ، أي مع بدايات تشكل المدرسة الفلسفية الأولى في اليونان القديمة خلال القرن السادس قبل الميلاد في ملطية ثمّ تتالى الفلاسفة والحكماء في اليونان حتّى وصلت النوبة إلى ارسطو«٣٢٢ق.م» ،[٢] واضاف قائلاً «**لكن مؤرخ المنطق السوفيتي ماكوفلسكي يذهب إلى أن اليونان لم تنفرد بالتقدم في ظهور الحكمة والفلسفة ، بل شكلت الهند القديمة أيضاً مهد للمدارس الحكمية والفلسفية**» .[٣]

إلا أن السؤال الّذي ربما يكون ذا جدوى ، هو أن هؤلاء الحكماء المتقدمين إنّما كانوا يمارسون التفكير في الوجود والطبيعة والاستدلال على حقائقها الواقعية ، لكن إلا يمكن أن نعثر على السابق لغيره فيمن حاول منهم أن يرجع خطوة ليؤسس لنفس عملية التفكير والاستدلال هذه ، فيُنظِّر لها ويضع لها بعض القوانين و الشروط حتّى تكون عملية التفكير والاستدلال صحيحة ومنضبطة ، وربما يكون من الصائب أيضاً التريث فيما يرتبط بهذا السياق أيضاً ، خلافاً لما ربما يتخيله البعض من أن أرسطوطاليس سبق الجميع في ذلك ، إذ يذهب ماكوفلسكي -بعد تتبع مضن يذكر بعض شواهده- إلى أن اليونان والهنود القدامى هم أول من أعطى بعض النظريات المنطقية ،

---

[١]. انظر ، الشهرزوري شمس الدين ، نزهة الأرواح وروضة الأفراح ص ١٥ -

[٢]. انظر ، الكنسدر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ص٥١ -

[٣]. المصدر السابق ، ص١٤ -

كما أن بعض فلاسفة اليونان المتقدمين على أرسطو كان لهم إسهامات في التنظير المنطقي ، عد نماذج منها لبارمنيدس وديموقريطس و افلاطون وغيرهم [1] ، إلا أن هذه المحأولأت كانت بمجموعها ملاحظات جزئية مبعثرة تعالج بعض خصوصيات الفكر في بعض جنباته وحسب ، وما يكاد يتفق عليه الجميع هو أن أرسطو كان أول من سعى إلى أن يعطي قوانين ضمن منظومة شاملة تستوعب سائر النشاطات الفكرية وتوجهها لاصابة الواقع ، فكان بحق واضع "علم المنطق" أسس فيه لأصوله و بين شكوله وقوالبه وأقسامه ، وفرق بين موضوعاته ، وبيّن وجه العلاقة بينها ، فتمخض عن كل ذلك نظرية شاملة مستوعبة للقوانين الفكرية ذات وحدة وانسجام جمعها في كتابه المعروف بال"ارغانون"[2].

وللفارابي «٣٣٩هـ» رأي مشابه قارب فيه الصواب يقول فيه «**كان المتفلسفون في قديم الدهر يستعملون عند فحصهم عن الأمور النظرية الطرق الخطبية مدة طويلة ، لأنهم لم يكونوا شعروا بغيرها ، إلى أن شعروا أخيراً بالطرق الجدلية ، واستعمل كثير منهم السفسطة ، ولم يزالوا كذلك إلى زمان افلاطون فكان أول من شعر بالطرق البرهانية ، وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية ، إلا أنه تميزت له بعضها عند الاستعمال وفي المواد وعلى حسب ما يرشد إليه الفراغ والفطر الفائقة ، من غير أن يشرع لها قوانين كلية ، إلى أن شرع ارسطوطاليس في كتاب البرهان قوانينه ، فهو أول من حصلت له هذه الطرق ، فوضع لها قوانين كلية مرتبة ترتيباً صناعياً ، واثبتها في منطقه**»[3].

---

[1]. انظر ، انظر ، الكنسدر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ص٥١ -

[2]. انظر ، براتراند رسل ، حكمة الغرب ج١ ص٢٦ -

[3]. الفارابي أبو نصر محمد ، كتاب الخطابة ص٢٢ -

ثم التشابه التام بين بعض المسائل الفلسفية ومسائل بعض العلوم بالهند وبعض المسائل الفلسفية ومسائل بعض العلوم باليونان، والدلائل القاطعة ،أخر ى حملت أكثر الباحثين والمحققين على التاكد بأن مصدر الأخير الأول .[١]

المحقق الالماني جوئرس «١٧٧٦. ١٨٤٨ م » وغيره معه كانوا يرون أن الإسكندر المقدوني اقتني عند هجومه على الهند بعض المصنفات في الفلسفة والمنطق وأرسلها إلى أستاذه أرسطو، فهو اقتبس ما فيها ورتبه ونظمه في فلسفته ومنطقه .[٢]

وروي قديما ان الفيلسوف الخطيب الروماني ابولائيوس ان فيثاغورس سافر إلى الهند وتعلم الفلسفة فيها .[٣]

وروي ايوسيليوس المؤرخ اليوناني الشهير عن ارستوكزنيوس معاصر سقراط والمؤلف الشهير في العلم الالحان، ان بعض علماء الهند زاورا أثينا، وناقشوا سقراط، فسألوه أن يوضح غاية الفلسفة فقال : البحث عن شؤون الإنسان، فقهقه أحدهم سائلا : وكيف يستطيع المرء أن يدرك شؤون الإنسان بدون معرفة الإله المعرفة التامة .[٤]

وصرح كاتب اليوناني الشهير كليمنت الاسكندري « ١٥٠. ٢١٨ م» الّذي يشير إلى وجود البوذين في الإسكندرية في زمنه، وهو أول كاتب يوناني يذكر بوذا باسمه ان اليونان سرقوا الفلسفة

---

[١] . الحسيني سيد ابي النصر احمد الفلسفة الهندية ، ، ص٧-

[٢] . maxmuller : six systems of indian philsophy . p ٣٨٦

[٣] . lecky : history of european morals vol .p٩٦

[٤] . rawlison : india in european thought & litcrature , p ٨.

من البرابره. فنظريات أفلاطون في الله وتوحيده، وأوصافه الذّاتيه، والمادة والعالم وخلود الأرواح في جوهرها من أصل هندي .[١]

٢.أقدم كتاب في العالم « ريك ويدا » हिंदू धर्म »

إن الويدا كتاب الهندوس المقدس . وفي اللغة السنسكريتة دونت الويـدا، تعنـي لغـةً الملائكـة، للويدا قيمة تاريخية كبرى ، إذ تنعكس في هذا الأدب الديني حيـاة الآريـين فـي الهنـد فـي عهـدهم القديم ومقرهم الجديد ، ففيـه أخبـارحلهم وترحـالهم ، ديـنهم و سياسـتهم ، حضـارتهم وثقـافتهم ، معيشـتهم و معاشـرتهم ، مسـاكنهم وملابسـهم ، مطـاعمهم ومشـاربهم،مهنهم و حـرفهم ، وتـري فيـه مدارج الارتقاء للحياة العقلية من سذاجة البدو إلى شعور الفلاسفة ، فتوجد فيه أدعية ابتدائيـة تنتهـي بالإرتياب ، والوهية تترقى إلى وحدة الوجود.[٢]

يقول الفيلسوف الهنـدي المعاصـر رادن كرشـنم «إن كلمـة « الويـدا» إنّمـا تعنـي المعرفـة أو الحكمـة. ولـئن اختلفت العلماء والمؤرخون حول زمن الريك ويدا وتاريخه، فقد اتفق معظمهم على حقيقة غـدت اليـوم تاريخيـة وعلمية : ريك ويدا هو أقدم كتاب في العالم. ثمة اجماع بين العلماء المعاصـرين، ان ريـك ويـدا هـو أقـدم كتـاب عرفته الشعوب الهندو، آريا بشكل خاص والبشرية جمعاء بشكل عام» .[٣]

لا يعرفون المؤرخون بالضبط متى جمعت « الفيدا» وإنّما كـل الـذى ثبـت لـديهم هـو ان بعـض اناشيدها يرجع إلى القرن الخامس عشر قبل المسيح، وان صيرورة هذا الكتـاب إلـى مـاهو عليـه الان قد استغرقت عدة قرون ، ويرجح بعض العلماء أنه قد جمع فى القرن الثانى عشر قبل المسيح.[٤]

---

[١]- Draper : the intellectual development of europ . vol ١ , p٢١٤

[٢]. انظر ، محمد عبد السلام ، ثقافة الهند ، ، ص ٣٣-

[٣]- . in Redhankrishnam , sarvepali (editor), thi cultural heritage of india , calcuta, Ramakrishna , ١٩٩٣ Vol , I , P ١٦٧.

[٤]. انظر ، د محمد غلاب . الفلسفة اشرقية، ص ٩٣ -

لعلّ أشهر وأقدم من اطلق نظرية أقدمية ريك ويدا هو الباحث الألماني ماكس موللر، ومما قاله موللر في كتابه تاريخ الأدب السنسكريتي القديم« **ان الريك ويدا هو أقدم كتاب في العالم، فأناشيد البراهمة القدسية هذه تقف عاليا. دون أن تجد ما يوازيها في آداب العالم بأجمعه. والمحافظة على هذه الأناشيد، عبر كل هذه الأجيال، حتّى تصل إلينا، أمر يستحق أن نسميه معجزة»**[١]

ويقول العالم الالماني سودربلوم، في كتابه تاريخ الأديان «**ريك ويدا هو أقدم كتاب مقدس عرفته البشرية، وهو يتضمن أقدم أدب للآريين، وأقدم وأكبر مجموعة من الأناشيد الطقسية نعرفها حتّى الآن، ومن الصعب تحديد تاريخ له »**.[٢]

ويعيد فيلسان شالي ، الباحث الفرنسي في تاريخ الأديان ، في كتابه موجز تاريخ الأديان ، ذكر رأي سودر بلوم هذا موكدا عليه .[٣]

ويقول مؤرخ الحضارات ، العالم الاميركي الشهير ول ديوران واصفاً ريك ويدا «**هذا الكتاب ، الّذي هو أقدم كتاب ظهر بين الشعوب »** ويقول الباحث البريطاني جفري بارندر ، **المتخصص في الأديان المقارنة « ريك ويدا وثيقة ذات أهمية تاريخية لا تقدر بثمن ، فهي ليست أقدم عمل أدبي في اللغات الهندو أوربية فحسب ، وإنّما فهي اقدم الكتابات الحية في العالم ...»**[٤]

ويقول الباحث الاميركي ، المتخصص في الفلسفة الشرقية ، جون كولر « **تكمن بدايات الفلسفة الهندية في التاملات المسجلة في نصوص الويدا ، واقدم نص فيها هو ريك ويدا** ، ويعد المصدر الأدبي

---

[١]. In Sivanada Swami , All about Hindusim , Himalayas , India , D .L .S, ١٩٧٧ , p١٧-

[٢]. Soderblom , Nathan , Manual D’histoire des Religions, tra. W . Coswant , Paris , le RouX ١٩٩٣, p - ٢١٩.

[٣]. شالي فيلسان ، موجز تاريخ الأديان ، ترجمة حافظ الجمالي ، ص ٧٠ -

[٤]. بارندر جفري ، المعتقدات الدينية لدي الشعوب ، ص ١٣٨.

الأهم والاقدم في الثقافة الهندية وريك ويدا هو منبع النزعة الروحية الهندية وقد شكل ، على امتداد ما يزيد على سبعة الاف عام ، مصدر الالهام للتراث الهندي» .[١]

تعود بدايات الفلسفة في الهند إلى الويدا « العلوم» الّتي لا يمكن أن نحدد بدقّة ظهورها من الناحية الزمنية. لأن الهند تمّ تهتم ابدا بالمعطيات التاريخية وسريان الزمن. ولا نجد بالتالي آثار ودلائل عن أزمنة وعصور التاريخ الهندي ،يمكننا من خلالها تحديد زمن دقيق لريك فيدا، لذا فإن الدراسات الحديثة تحدد لريك ويدا تاريخا يتراوح بين ستة الاف وألفي سنة قبل الميلاد.[٢]

ونختم عرضنا هذا، لأقدمية ريك ويدا بين كتب العالم أجمع، بما قاله جواهر لال نهرو، أول رئيس حكومة الهند ،ملخصا آراء العلماء والباحثين في هذا المجال « **ريك فيدا، هو أول الكتب الّتي حازت عليها البشرية، ففيها نجد الفيض الأول للعقل الإنساني، الق الشعر، مع النشوة المرافقة لجمال الطبعية وسرها، وفي هذه التراتيل الأولي، كما يقول د. ماكنيتكول بدايات المغامرات الجريئة، الّتي خيضت قديما جدا، وسجلها هنا من اولئك الّذين حاولو أن يكتشفوا مغزى عالمنا، ولغز حياة الإنسان فيه .... فقد انطلقت الهند هنا في رحلة بحث مستمرة، دابت على متابعتها دون توقف** ».[٣]

تلك مختارات من أقوال الباحثين و العلماء من بلدان شتى ، اتفقوا بنتيجة أبحاثهم على أن ريك ويدا هو أقدم أثر كتابي و فلسفي في العالم .

أ . عدم التحريف في ريك فيدا

يبدو أن العلماء والباحثين ، ومقق المخطوطات ، يتفقون على عدم تحريف ولا تغيير في نص ريك فيدا الّذي وصلنا ، يقول ماكدونل في هذا الصدد « **أن احتمالات التحريف والتغيير في ريك ويدا**

---

[١]. كولور ، جون ، الفكر الشرقي القديم ، ص ٤٤ .

[٢]. انظر ، ريك فيدا ، دراسة ، ترجمة السوما و تعليقات ، د لويس صليبا ، ص ٥٥ -

[٣]. نهرو ، جواهر لال اكتشاف الهند ، ترجمة فاضل جتكر ، ج ١، ص ١١٨ -

، **هي بالفعل ضعيفة ومعدومة ، ويظهر بذلك أن التقليد الفيدي الممثل بالريك فيدا ، قد وصل إلينا على درجة عالية من الأصالة والصحة ، وبنصه الكامل ، وذلك منذ حقبة لا تقل عن الألف سنة ق ، م».**[١]

ويقول رينو وفيوزات مؤكدين أيضا عدم تحريف ريك ويدا : « **لقد حفظ نص ريك ويدا منذ الزمن الّذي ثبت فيه ، ووصلنا في الوضع الّذي كتب وقسم فيه ، دون أى تحريف أو افساد . وكل المخطوطات تتوافق على تقديم نص واحد لا متغيرات فيه ، هذا النص الّذي حافظ التقليد الشفهي على نقائه وكماله».**[٢]

ب . النص القانوني لريك ويدا

ريك ويدا بشكل وصيغته القانونية الرسمية ، يدعى « نص سمهيتا» «**وثمة مدارس كثيرة ، ولكل نصوص من الريك فيدا ، ولكن الاختلافات بين هذه النصوص نادرة ، وتتفق جميع روايات العلماء والحكماء على ان النص الذى وصلنا ، هو النص الذى حققته وجمعته مدرسة شاكّلا ، وتعود تسمية هذه المدرسة إلى مؤسسها شاكليا . ويعطي غريسود زمنا تقريبا لهذا النص حوالى العام ٦٠٠ ق . م».**[٣]

ج . أقسام الويدا

تنقسم الويدا إلى أربعة أقسام:

١ . الويدا «اناشيد ابتهالية»

٢. ساما ويدا «ترانيم»

٣. ياجور ويدا « صلوات تتلى عند تقديم الأضحيات »

---

[١] macdonell, Arthur, A history of sanskrit literature, Delhi,Munshiram , ١٩٧٢, P٤٥.

[٢] Renou, Ibid, p ٢٧٦.

[٣] Griswold. Ibid. p٢٧٦ .

۴. أتهارقا ويدا « عبارات يستخدمها السحرة»

وإلى هذه يضاف بعض النصوص التفسيرية :

البراهمانا، وهي توضح المعني والغاية من الأضحية والقرابين هذا إلى جانب الإستخدام الصحيح للأدعية .

الأوبانيشاد وتحتوي الموضوعات الأساسية في الفلسفة الهندية الّتي جري بناؤها فيما بعد:

عقيدة الكرمان والتناسخ والأفكار المتعلقة بالوحدة والمساواة بين أتمان وبرهمان.[1]

منذ العام ٥٠٠ ق. م بدا عصر النظم الفلسفية الكلاسكية، خلافا للعصرالفيدي، الّذي امتاز بتصورات عن العالم مغلقة نسبيا، بدانا نشهد الآن بعض المدارس وبعض الشخصيات .

ومع ذلك فقد حافظت ميول الفكري الهندي على سجيتها من حيث عدم إبراز الشخص من خلال الأثر ودون أن تعطي التحديدات التاريخية أية قيمة تذكر.

إلا أن الفلسفة قد بدأت الخروج من التزاماتها بدائرة البرهمان « الكهنة » لتتغلغل وسط الطبقات الشعبية الاكثر توسعا.

و بشكل عام لا بدّ من التمييز بين الأنظمة الصراتية الّتي لا تعترف بسلطة الويدات كنص موحي به، والأنظمة غير الصراتية الّتي لا تعتبرها سلطة وحيدة .

إن الانظمة الصراتية الستة هي:

سامخيا ويوغا

---

[1] . انظر ، بيتر كونزمان ، فرانز ، بيتر بوركارد ، اطلس الفلسفة ، ص .١٤ -

نيابا وفاميشيشيكا

فيدانتا وميمامسا

ومن الأنظمة غير الصراتية نشير إلى البوذية واليانسماوية.

وبدأت مع العصر الّذي يلي الالف الأول بعد الميلاد مرحلة ما بعد الكلاسيكية في الفلسفة الهندية. ومع القرن التاسع عشر بدأ الحديث عن مرحلة حديثية تمتاز بالتقائها بالأفكار الغربية.[١] .

تدحرجت الفلسفة الهندية على سفوح تطورها ككرة الثلج، فظلت تكبر وتكبر، كلما إمتد بها الزمان، وتتالت عليها العصور، حتّى أصبحت جبلاً هائلاً متنوعاً، جمع في داخله من كل زهرة حقل، وليس كما يقال من كل حقل زهرة. فهي لم ترفض شيئا، ولم تترفع عن شيء، بل قبلت كل ما اعترضها وقابلها من أمور، ثمّ وقفت كجدار صامدا امام المبدعين، يسجلون عليه إبداعهم، لا فرق بين الشيوخ المخرفين، والأطفال المخربشيين، والحكماء العارفين. وقلما نجد على جدران الهندية تراجعا ملحوظا عن معتقدات قديمة، أو تعديلا جذريا لمنطلقات واهية، بل نجدها في مجملها عبارة عن مدونة تجميعية، يتربع فيها الأسود في أحضان الأبيض، ويتناعق فوقها النقيض مع نقيضه، ضمن مزيج مختلط عجيب، يجمع في داخله كل ما يخطر على بال.[٢]

المطلب الخامس : اليوغا

هناك نظام فلسفي هندي آخر يقال له اليوغا، أسسه [باتانجلي] توصي اليوغا بمجموعة كاملة من التمارين البدنية والنفسية، تمكننا من السيطرة على جسدنا وجهازنا العصبي، وهي كفيلة بأن تجعلنا نحقق في ذواتنا [الحالة الكاملة] أو [الحالة التأملية] والانعدام الكلي للرغبات والسكون

---

[١]. المصدر السابق ، ص١٥

[٢]. انظر ، السعدي، نبيه محمود ، أضواء توحيدية علي الفلسفة الهندية . ص ١٠ -

المطلق. مقصودنا من الفلسفة الهندية ليس اليوغا بل مقصودنا من الفلسفة الهندية هي الفلسفة الّتي اخذت من الويدا والأوبانيشاد والأديان الهندية الثلاثة .

اليوغا لفظ سنسكريتي معناه الإتحاد ، ويطلق على الرياضة الصوفية الّتي يمارسا حكماء الهند في سبيل الإتحاد بالروح الكوني ، فاليوغا ليست إذن مذهبا فلسفيا ، وإنّما هي طريقة فنية تقوم على ممارسة بعض التمارين الّتي تحرر النفس من الطاقات الحسية والعقلية ، وتوصلها شيئا فشيئا إلى الحقيقة. واليوغي « yogui» هو الحكيم الّذي يمارس هذه الطريقة .[١]

المبحث الثاني: أبرز المعالم والمدارس في الفلسفة الهندية

تمهيد

كما أشرت سابقا بأن الفلسفة الهندية مأخوذة من الديانات الهندية الرئيسية الثلاثة يعني « الهندوسية والبوذية والجينية »، وأتحدث هنا عن كل واحد منها بإختصار بقصد إعطاء فكرة عامة ومجملة عنها ،

[١] . انظر ، جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ، ج ٢ ، ص ٥٩٠ -

المطلب الأول : الديانات الهندية الرئيسية

١. الهندوسية :

الهندوسية : هي ديانة أكثر أهل الهند الآن ، ولكن ليس لهم صانع لهذا الدين معيّن ، وإنّما هي مجموعة من التقاليد والأوضاع وامتزجت فيما بينها وتطوّرت فأصبحت ديانة الهندوسية هي أكثر الديانات الهندية شهرة، يقول الدكتور أحمد الشلبي «**أوسعها إنتشارا، وهي الديانة الرسمية في الهند. وتعتبر الهندوسية إمتدادا لديانة الفيدية القديمة، الّتي نجهل مؤسسها، كما نجهل تاريخ تأسيسها، لكنها تعود برأي معظم الباحثين، إلى ماقبل الالف الثالث قبل الميلاد**». [1]

يُعدّ كتابهم المقدّس «الويدا» هو الأصل في اعتقاداتهم وأفكارهم في جميع مراحل الديانة الهندوسية ، وأُنشأ هذا الكتاب ودُوِّن على يد أهل العلم والنظر ، وهم المسمّون بـ: «البراهمة» ، وهم رجال الدين الّذين كان يعتقد أنّهم يتّصلون في طبائعهم بالعنصر الإلهي ، فهم كهنة الأُمّة لا تجوز الذبائح إلاّ في حضرتهم وعلى أيديهم .

وقال ايضاً«**ظهر أهل العلم والنظر «وهم البراهمة» في القرن الثامن قبل الميلاد ، وهذه المرحلة تمّ فيها تدوين «الويدا» وتأويلها على أيديهم . وقام البراهمة بتأويل ما كتبوه لمصلحتهم ؛ ليجعلوا امتيازاتهم مقدّسة ، فوضعوا نظام الطبقات ليحول من الامتزاج بينهم وبين العامّة ، ففي هذه المرحلة بدأت الهندوسية الّتي لا تزال موجودة لحدّ الآن** »[2] .

واضاف قائلاً «**لكن هذه الديانة ضعفت بعد قرن من إنشائها ، عندما ظهرت الديانة الجينية والبوذية وذلك في القرن السادس قبل الميلاد ، ولكنّها عادت في القرن الثالث قبل الميلاد ، يقول الدكتور أحمد**

---

[1] . الشلبي ، الدكتور احمد ، مقارنة الأديان ، ، ص١٣ -

[2] . الشلبي ، الدكتور أحمد ، مقارنة الأديان ، ص ٢٤ .

الشلبي : « **ظهرت الديانة الجينية ، والديانة البوذية ، وضعفت الديانة الويدية «الهندوسية» ، ولكن في القرن الثالث قبل الميلاد ، ظهر العصر الويدي الثاني وانتصار الويدا على دين الإلحاد «بنظر أتباع الويدا» ، وتوسّعت شروح الويدات ، وبيان الخصائص الدينية والاجتماعية الّتي وردت بها ، فاستقرّت واتّضحت الهندوسية معالمها** » [١] .

و الهندوسي هو من يؤمن بالفلسفات الواردة في أسفار الـ "فيدا"، وتقول فلسفة الفيدا بالوحدة البائنة أي أن الله وسائر الأحياء من نوع واحد «برهمن» لكنهم آحاد «آتمان. يتجلى الله في ثلاثة وجوه: برهمن اللاشخصي و برماتما «الذات العليا» و بهجفان «الغني» بينما سائر الأحياء شقوقه. تعلن الفيدا أن لله ثلاثة قدرات: القدرة الباطنية «الروحية» والقدرة الخارجية «المادية» والقدرة البينية «الاحياء». لذلك، الوجود مؤلف من الله المقتدر وقدراته.

والهندوس بجميع طبقاتهم ، المعتقدة بالآلهة ، كلّها تُقدّس البقرة ، وكلّها تخضع للنظام الطبقي ، والبراهمة هم ملجأ الجميع في حالات الميلاد والزواج والوفاة .

أمّا عبادة البقرة ، فقد حظِيَت في الهند بأسمى مكانة ، ففي الويدا حديث عن قدسيتها والصلاة لها ، وهناك مقالة للمهاتما غاندي بعنوان «أُمّي البقرة» يُظهر فيها قدسية للبقرة : « **إنّ حماية البقرة الّتي فرضتها الهندوسية هي هديّة الهند للعالَم ، حيث البقرة خير رفيق للمواطن الهندي ، وعندما أرى البقرة لا أعِدُني أرى حيواناً ، لأنّي أعبد البقرة وسأدافع عن عبادتها أمام العالَم أجمع ... وأُمّي البقرة تفضُل أُمّي الحقيقية ، فالأُمّ الحقيقية ترضعنا مدّة عام أو عامين ، وتطلب منّا خدمات طول العمر ، ولكن أُمّنا البقرة تعود علينا بالنفع ؛ لأنّنا نتتفع بكلّ جزء من جسمها حتّى العظم والجلد والقرون ...** »[٢]

---

[١] . انظر، المصدر السابق ، ص٢٧ .

[٢] . نقلاً عن مقارنة الأديان ، ص٣٤ ، مقالة للمهاتما غاندي في مجلّة (Bhavan's journal) التي تصدر في بومباي في الهند .

نشأت الهندوسية على يد الآريين في قرن الثامن قبل الميلاد ولكنها لم تشكل آنذاك دينا منفصلا عن الفيدية، بل كانت إستمرار لها، مع قليل من التعديلات، الّتي ضمنت للآريين بعض المكتسبات الدينية والإجتماعية.

إن تطور الديانات الهندية، قد تمّ بأسلوب جمعي، وإن العقيدة الهندوسية تقوم إختصارا على أربعة مبادي، هي

أولاً : قيامة «الكارما»

يعتقد الهنود ان الشهوة أقوى عامل في حياتنا، ولكن شهواتنا تؤثر على الآخرين، فنحن في أعمالنا الّتي تفرضها الشهوات نحسن إلى الآخرين أو نسيء، فلا بد أن ينطبق علينا « قانون الجزاء» المسيطر على حياة سائر الاحياء الحرة في الكون، وقانون الجزاء يسمى في اللغة السنسكريتية « كارما» وليس لأحد أن يتملص منه، وقد جاء في كتاب « يوجا واسستها» ما يلي : ليس في الكون مكان، ولا جبال، ولا السموات، ولا البحار، ولا الجنات، يفر إليه المرء من جزاء اعماله، حسنة كانت أو سيئة. [1]

يقول دكتر شلبي «**وجميع أعمال البشرية الاختيارية الّتي توثر في الآخرين ، خيرا كانت أو شرا ، لابدّ من أن يجازى عليها بالثواب أو عقاب طبقا لناموس العدل الصارم ، فنظام الكون إلهي قائم على العدل المحض ، والعدل الكوني قضي بالجزاء لكل عمل ، وأن الطبيعة نوعا من النظام لا يترك صغيرة ولا كبيرة من اعمال الناس بدون إحصاء ، وبعد احصائها ينال كل شخص جزاءه على عمله ، ويكون الجزاء في هذه الحياة**».[2]

---

[1]. انظر ، الاستاذة وفاء فرحات ، موسوعة الأديان ، ص ١٠١

[2]. Edward Thomas : The History of Buddihist Thought P.١٠٧ -

ولكن الهندوس لاحظوا من واقع الحياة أن الجزاء قد لا يقع ، فالظالم قد ينتهي دون أن يقتص منه ، والمحسن قد ينتهي دون أن يحسن إليه . ولذلك لجأوا إلى القول بتناسخ الأرواح .

ثانياً : تناسخ الارواح « سمسارا»

في السنسكريتي Samsara

في الفرنسية Metempsychose

في الانكليزية Metempsychosis

في اللاتينية Metempsyhosis

تناسخ الشيئان نسخ أحدهما الآخر، وتناسخوا الشيء تداولوه، وتناسخت الأزمنة تتابعت، وفي الحديث، لم تكن نبوة إلا تناسخت أي تحولت من حال إلى حال .

و التناسخ انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر من غير تخلل زمان، بين تعلقها بالأول، وتعلقها بالثاني، للتعشق الّذي بين الروح والجسد. والتناسخ عقيدة شاعت بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة مؤداها ان روح الميت تنتقل إلى موجود أعلى أو أدنى لتنعم أو تعذب جزاء على سلوك صاحبها الّذي مات. ومعنى ذلك عندهم ان نفسا واحدة تتناسخها أبدان مختلفة إنسانية كانت، أو حيوانية، أو نباتية .

و الغرض من هذا التناسخ إمتحان النفس حتّى تكتسب بذلك ما ينقصها من الكمال، وتصبح مجردة عن التعلق بالأبدان. واذا قيل ان من مقتضيات هذه العقيدة القول بخلود النفس قلنا ان انتقال النفس من بدن إلى بدن لا يوجب خلودها إضطرارا، لأنها قد تنتقل من بدن أعلى إلى بدن أدنى

حتّى تنتهي إلى العدم، أو تنتقل من بدن أدنى إلى بدن أعلى حتّى تفارق جميع الأبدان، وتتحد بحقيقة روحية كلية تفقد معها فرديتها .[1]

و أصحاب التناسخ يفرقون بين النسخ، والمسخ، والرسخ، والفسخ، فالنسخ هو الانتقال من بدن انساني إلى آخر، والمسخ هو الانتقال من بدن انساني إلى بدن حيواني، والرسخ هو الانتقال إلى جسم نباتي، والفسخ هو الانتقال إلى جسم معدني .

قال ابن سينا في بطلان القول بالتناسخ: «فاذا فرضنا نفسا تناسختها أبدان، وكل بدن فانه بذاته يستحق نفسا، تحدث له وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا»[2]

وقد يطلق عليها التناسخ أو تقمص، ويطلق عليها « تكرار المولد» والتناسخ رجوع الروح بعد خروجها من جسم ما إلى العالم الأرضي في جسم آخر .

وسبب التناسخ أو تكرار المولد هو ؛

أولاً : ان الروح خرجت من الجسم ولا تزال لها أهواء وشهوات مرتبطه بالعالم المادي لم تتحقق بعد .

وثانياً: انها خرجت من الجسم عليها ديون كثيره في علاقتها بالآخرين لا بدّ من ادائها، فلا مناص من أن تستوفى شهواتها في حيوان أخرى، وأن تتذوق الروح ثمار أعمالها الّتي قامت بها في حياتها السابقة. [3]

---

[1] . انظر ، صليبيا جميل ، المعجم الفلسفي، ج١، ص: ٣٤٧ -

[2] . ابن سينا ، أبو علي بن الحسين بن عبد الله ، النجاة ص،٣٠٩ -

[3] . انظر ، ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله، النجاة ، ص١٠٢.

ثالثاً : التحرر والانطلاق «موكشا»

إن التحرر والانطلاق يتم بالغاء التقمص، والعودة إلى الحياة من جديد، والاتحاد بالمطلق. وبعبارة أخرى ان معنى إكتمال الميول والشهوات هو توقفها وتغلب الإنسان على نفسه بحيث لا يبقى له شهوة ولا ميلا ، بل يقنع بما حصل عليه ولا يتطلب مزيدا ، فإذا تمّ ذلك مع إنقطاع عن الاعمال وعن علائق الدنيا وما فيها من ملاذ و عصيان تلك الّتي تستلزم تكرار المولد ، إذا تمّ له ذلك نجا من تكرار المولد ، وامتزج ببرهما وهذه الحالة هي الّتي يعبرون عنها بالانطلاق . فالانطلاق هو الامتزاج ببرهما كما تندمج قطرة من ماء بالمحيط العظيم . وهدف الحياة الأسمى هو الانطلاق من دورات الوجود المتوالية والاندماج في الكائن الاسمى ، وهذا الانطلاق لا يكتسب بالاعمال لأن لاعمال الصالحة يجازي عليها الإنسان عن طريق الميلاد المتكرر كالاعمال الشريرة تماما.[1]

وقد ورد في «أرنيك » ما يلي « **من لم يرغب في شيئ ولن يرغب، وتحرر من رق الاهواء واطمأنت نفسه ، فانه لايعاد إلى حواسه ، ويتحد بالبرهما فيصير هو، ويصبح الفاني باقيا**».[2]

ويؤخذ على هذا المبدأ انه جعل التصوف والزهد والسلبية أفضل من صالح الاعمال ، فهي الطريق للاتحاد بالله ، أمّا صالح الاعمال فتنتج دورة جديدية في الحياة تثاب فيها الروح على ما قدمت من خير في الدورة السابقة.

رابعاً: الايمان بوحدة الوجود

أهم نظرية في الهندوسية هي عقيده وحدة الوجود بين برهمان وأتمان. و هذا المبدأ وثيق الصلة بالمبادي السابقة ، بل يمكن القول ان هذه المبادي كلّها وثيقة الصلة بعضها ببعض .

---

[1] . انظر ، السعدي، نبيه محمود ، أضواء التوحيدية علي الفلسفات الهندية ، ص٣٧.

[2] . الاستاذة وفاء فرحات ، موسوعة الأديان (الديانات الهندية) ، ص ١٠٥.

البرهمان يمكن تصوره كالمبدأ الّذي يسكنه أصل الموجودات كما لو كان ماهيّة العالم.

الأتمان تشير إلى ذات «نفس » الأشياء المفردة، بمعنى انها تشكل ماهيتها الخاصة، تتحد الأتمان بما يضاف إلى الإنسان من خارج، بما ليس خاصا به.[1]

٢. البوذية :

وهي ديانة ظهرت في الهند بعد الديانة البراهمية «الهندوسية» ، عندما ضعفت في مراحلها الأُولى نتيجة لتذمّر الناس من الطبقية الّتي سادت في ذلك الوقت ، فظهر الأمير «سيدهاتا» والملقّب ببوذا ، والّتي تعني المستنير ـ والّذي قضى طفولته في ترف ، حيث كان والده ملكاً ، لكن لمّا كبر ورأى الطبقية السائدة في المجتمع آنذاك ، ورأى تعاليم الكُتُب الهندوسية غريبة وباطلة ، فعزم على تخليص الناس من آلامهم ، فانتهج لنفسه منهجاً تقشّفياً وخرج من القصر وأصبح راهباً .

بوذا كلمة « هندية » تعني الحكيم أو المستنير أو المبارك . ان البوذية «نسبة إلى غاوتاما بودا» تعتبر من الديانات الرئيسية في العالم، تمّ تأسيسها عن طريق التعاليم الّتي تركها بوذا 'المتيقظ". نشأت البوذية في شمالي الهند وتدريجياً انتشرت في أنحاء آسيا، التّيبت فسريلانكا، ثمّ إلى الصين، منغوليا، كوريا، فاليابان.

تتمحور العقيدة البوذية حول ثلاثة أمور «الجواهر الثلاث»: أولها، الإيمان ببوذا كمعلّم مستنير للعقيدة البوذية، ثانيها، الإيمان بـ "دارما"، وهي تعاليم بوذا وتسمّى هذه التعاليم بالحقيقة، ثالثها وآخرها، المجتمع البوذي. تعني كلمة بوذا بلغة بالي الهندية القديمة، "الرجل المتيقّظ" «وتترجم أحيانا بكلمة المستنير». تجدر الإشارة إلى أن اللفظ الأصلي لمؤسس الديانة البوذية «بوذا» هو "بودا"، بالدّال، وليس بالذال.

---

[1]. انظر ، بيتر كونزمان ، فرانز بيتر بوركارد ، أطلس الفلسفة ، ص١٦.

كانت البوذية في الأصل حركة رُهبانية نشأت داخل التقاليد البراهمانية، تحولت عن مسارها عندما قام بوذا بإنكار المبادئ الأساسية في الفلسفة الهندوسية، بالإضافة إلى رفضه وصاية السُلطة الكَهنوتية، كما لم يرد أن يعترف بأهلِية كتابات الويدا، وكذا مظاهر وطقوس عبادة الآلِهات الّتي كانت تقوم عليها. كانت التعاليم الجديدة الّتي بشر بها موجهة للرجال والنساء وإلى كل الطبقات الاجتماعية بدون استثناء. كان بوذا يرفض المبدأ القائل بأن القيمة الروحية للإنسان تَتحدَد عند ولادته «نظام الطبقات الاجتماعية الهندوسي». تتواجد البوذية اليوم في صورتين: العقيدة الأصلية المسماة "ثيرافادا" «أو "هينايانا"» ومعناها "العربة الصغيرة"، ثمّ الـ"ماهايانا" أو "العربة الكبيرة".[١]

انتشرت البوذية في بلدان عديدة: الهند، سريلانكا، تايلاند، كمبوديا، بورما، لاوس، ويسود مذهب "ثيرافادا" في هذه الدول، فيما انتشر مذهب "ماهايانا" في كل من الصين، اليابان، تايوان، التبت، النيبال، منغوليا، كوريا، فيتنام، وبعض الأجزاء من الهند. يتواجد في العالم حوالي ١٥٠ مليون إلى ٣٠٠ مليون شخص من معتنقي هذه الديانة. تعتبر عملية إحصاء عدد المنتسبين لهذه الديانة في البلدان الآسيوية مشكلة عويصة نظرا لتعوُد الناس على اعتناق خليط من المعتقدات في آن واحد، كما أن بعض البلدان مثل الصين تمنع إجراء مثل هذه الإحصاءات نظرا لحساسية الموضوع الديني. ولابد من اشارة هنا الى عدة نقاط:

أ . التأسيس وأبرز الشخصيات

أسسها سدهارتا جوتاما الملقب ببوذا« ٥٦٠ – ٤٨٠ ق.م وبوذا تعني العالم ويلقب أيضاً بسكيا موني ومعناه المعتكف. وقد نشأ بوذا في بلدة على حدود نيبال، وكان أميراً فشبَّ مترفاً في النعيم وتزوج في التاسعة عشرة من عمره ولما بلغ السادسة والعشرين هجر زوجته منصرفاً إلى الزهد

---

١. انظر ، "Buddhism — objects, art and history". Asia. Victoria and Albert Museum ٢٥٦ . page

والتقشّف والخشونة في المعيشة والتأمل في الكون ورياضة النفس وعزم على أن يعمل على تخليص الإنسان من آلامه الّتي منبعها الشهوات ثمّ دعا إلى تبني وجهة نظره حيث تبعه أناس كثيرون.

اجتمع أتباع بوذا بعد وفاته في مؤتمر كبير في قرية راجاجراها عام ٤٨٣ ق.م لإزالة الخلاف بين أتباع المذهب ولتدوين تعاليم بوذا خشية ضياع أصولها وعهدوا بذلك إلى ثلاثة رهبان هم:

١. كاشيابا وقد اهتم بالمسائل العقلية.

٢ . أويالي وقد اهتم بقواعد تطهير النفس.

٣ . أناندا وقد دون جميع الأمثال والمحاورات

ويظهر ان الويدا وهي كتب البراهمة « المقدسة » تبشر بحكيم يجدد ما طمسه الزمن من معالم الدين البرهمي، وينقي ما علق به بتوالي الاجيال، إذ نري سواد البراهمة لا سيما الكهنة الرسخين في دراسة الويدا، يتوقعون مجيء حكيم يكون فاديا مخلصا مهديا. [1]

وقد اشار بوذا في آخر حياته، إلى انه ليس اول البوذات ولا آخرهم[2] ولذا نري البوذيين حتّى الآن يتوقعون رؤية حكيم من أنفسهم.

يقول كمال جنبلاط **«اذا نلاحظ كتب بوذا المقدسة « الويدا» كالعهد القديم، وانجيل كالعهد الجديد، أمّا كتاب«الاوبانيشاد » و« طريق الروح» فكالرسائل المضافة للعهد الجديد».**[3]

والنقاط الثلاث متوفرة في تركة بوذا وهي

١. معرفة الله

---

[1] . انظر ، انجيل بوذا ، ص٢٦٥ .

[2] . انظر ، المصدر السابق ، ص ٧٧ .

[3]. كمال جنبلاط ، محمد علي الزعبي ، البوذية والهندوسية ، ، ص٢٤١ .

٢. خلود الروح

٣. محبة الإنسانية .[١]

يقول سليمان مظهر في «قصّة الديانات» : « عندما رأى تقسيم الناس إلى طبقات وطوائف غير عادل ، ورأى الكتب الهندوسية المقدّسة باطلة ومنبعها الشهوات ، اتّخذ منهج التقشّف وفارق زوجته وأصبح راهباً يتنقّل من مكان إلى مكان ، ومن خلال عزلته وتفكّره ، توصّل بوذا إلى أنّ الآلهة ليس لها القدرة على تغيير الظواهر الطبيعية ، وأنكر أنّ البراهما هو خالق كلّ شيء ، ثمّ اتّخذ طريقاً ذي ثمان قواعد للحياة هي :

١ ـ الإيمان بالحقّ .

٢ ـ القرار الحقّ .

٣ ـ الكلام الحقّ .

٤ ـ السلوك الحقّ .

٥ ـ العمل الحقّ .

٦ ـ الجُهد الحقّ .

٧ ـ التأمّل الحقّ .

٨ ـ التركيز الحقّ .

فانتشرت هذه التعاليم في مملكة أبيه ، واستمرّ بوذا في نشرها حتّى تعدّت حدود الهند ».[٢]

---

[١]. المصدر السابق ، ص٢٣٩.

[٢] . مظهر سليمان ، قصّة الديانات ، ص٩٤ ـ ١١٨ .

ب . الآلهة عند البوذِّيين :

لم يعتني بوذا بالآلهة ، «وكان ينهى أصحابه وزوّاره عن الخوض في هذا الاتّجاه ، فكان سبباً قوياً لانتشار البوذية ؛ وذلك لعدم تعارضها مع آلهة الهنود ، فكان كثير من الهنود يتّبعون البوذية في أخلاقها ، ومع ذلك يحافظون على ولاءهم لآلهتهم »[1] لكن بعد موت بوذا أخذت البوذية تنكمش في الهند ؛ لوجود الفراغ الإلهي في موقعهم ، ممّا دعا أتباع بوذا بعد مرور سنوات طويلة إلى التوجّه إلى هذا النقص ، يقول سليمان مظهر في «قصّة الديانات» : « **اتّجه أتباع بوذا إلى تأليه بوذا ونَسَوا تعاليم بوذا ، وأقاموا له التماثيل بعد أن كان بوذا ينهى عن الأصنام** »[2] .

وعندها أصبحت البوذية مندمجة مع الديانة الهندوسية في الهند ، وقلّ أتباع بوذا في الهند بشكل كبير كما يقول الدكتور عمارة نجيب : « **أصبح بوذا إلهً بجانب آلهة الهندوس المتعدِّدة ، وعادت الديانة الهندوسية إلى قوّتها ، ولم يعد يوجد في الهند من أتباع بوذا إلاّ عدد قليل ، إلاّ أنّ البوذية انتشرت شرقاً في الصين واليابان وجنوباً في بورما وسيلان**»[3]

٣. الجينية :

إن مهاويرا مؤسس الجانية عاش بين العامين ٥٩٩. ٥٢٧ ق، م. جاينية «Jainism» «تعرف أيضاً ب "جاين دارما"» أحد الديانات الدارمية ذات الطابع الفلسفي نشأت في الهند القديمة تبعا لتعاليم ماهافيرا «حوالي القرن السادس قبل الميلاد». أتباع هذه الديانة حاليا يشكلون أقلية في الهند إضافة لتجمعات مهاجرة متزايدة في الولايات المتحدة، غرب أوروبا، أفريقيا، الشرق الأقصى وأمكان أخرى. تحافظ الجاينية على تقاليد الشرمان القديمة أو ما يدعى : ascetic.

---

[1] . د. عمارة نجيب ، الإنسان في ظلال الأديان ، ص٢١٣ .

[2] . سليمان مظهر ، قصّة الديانات ، ص١٢٣ .

[3] . د. عمارة نجيب ، الإنسان في ظلال الأديان ، ص٢١٥.

للجاينية تأثيرات عديدة على كامل الثقافة الهندية الدينية والإخلاقية والسياسية لأكثر من ألفيتين. تركز الجاينية على الاستقلالية الروحانية والمساواة egalitarianism لجميع أنواع الحياة مع التأكيد على اللاعنف وضبط الذّات Self-control أو ما يسمونه «????، vratae» للوصول إلى مرحلة "كيفال جنان" وأحيانا موكشا moksha أي تحقق الطبيعة الأصلية للروح.[١]

الديانة الجاينية حافظت على تقاليد الشرامان القديمة وقد اثرت الديانة الجينية على الصعيد السياسى والديني والثقافي والاخلاقي لأكثر من الفيتين وهي ديانة تؤكد على الأستقلالية الروحية والمساواة في شتى أنواع الحياة مع التأكيد على نبذ العنف.

تُعلم الجاينية أن الإنسان مسؤول عن تصرفاته وأن كل كائن حي له روح خالدة، أو جيفا. تصر الجينية على التفكير والعيش والعمل بشرف وباحترام للطبيعة الروحية لكل الحياة.

يعتقد المؤمنين بتلك العقيدة بأن الاله هو خصائص غير متغيرة داخل كل كائن حي وهي المعرفة التامة والانطباع والضمير والسعادة، ولا يؤمن اتباع الجاينية بان الإله هو إله عظيم متفرد بذاته وإنّما بكون أبدى يحكم بالقوانين الطبيعية.

يقول السعدي نبيه محمود « **إن الجانيون فيتخلصون من جميع ثيابهم، كي يتصلوا إلى المعرفة، انهم لشدة تمسكهم بمبدأ التعري الديني المقدس، انقسموا فيما بعد، إلى قسمين اثنين : أحدهما يتمسك بنظام التعري، كمنهج لا غنى عنه على درب الحقيقة، وجماعة الرجعيين المعارضين له**».[٢]

إن العقيدة الجانية كالفيثاغورية يحكمها العدد، وهي بشكل عام تقوم على عدة بحوث رئيسية، عددها سبعة، هي :

---

[١] /ar.wikipedia.org/wik. .

١ . السعدي ، نبيه محمود ، أضواء توحيدية على الفلسفات الهندية ، ص٤١ .

١. الحياة «اجيفا»

٢. الجماد « اجيعا »

٣. الّتيار أو الاعصار « اسرافا» الّذي يعطي للحياط لونا معينا والحياة ليست نباتية فقط بل روحانية

٤. الرابط « بندها» وهو الّذي يحتفظ بالحياة الروحية سائرة في الّتيار

٥. حاجز الّتيار« سمفارا »

٦. إستبعاد النشاط الساحب « نيرجارا»

٧. النجاة أو الخلاص « موكشا ». [١]

إن ديانات الهند الرئيسية الثلاث، تقوم تقريبا على نظرة متبادلة في وحدة الوجود، التقمص، وجزاء الاعمال، والخلاص، وإن اختلفت اشكالها قليلا. وكلا تعترف بالكتب الهندوسية المقدسة، الويدا، فمن أنكر قدسية الويدا، كان عرضة للاتهام بالالحاد.

المطلب الثاني : «أبرز المعالم في الفلسفة الهندية»

وازدهرت الفلسفة في الحضارة الهندية، والت الفلسفة البرهمية إلى ستة من المذاهب الرئيسية المعترفة بأصول الويدات، وكلها مؤمنة بأن الويدات قد هبط بها الوحي، وان الغاية من المعرفة ومن الفلسفة، ليست هي السيطرة على العالم بقدر ما هي طرق الخلاص منه، وان هدف الفكر هو التماس الحرية من الالم، المصاحب لخيبة الشهوات في أن تجد اشباعها، وذلك التحرر من الشهوات نفسها .

---

[١]. انظر ،فيليوزات ، فلسفات الهند .، ص ٣١.

ثمة شاهد شعري على التفكير الفلسفي المتمثل في المسألة الّتي تبحث في أصل الوجود نجده في نشيد الخلق الشهير في « الريك ويدا»« **الواحد أساس الكون وهو يسبق الفصل بين الوجود واللاوجود وظهور الالهه. « في البداية لم يكن اللاوجودا ولا الوجود، ولا خلاء ولا سماء فوقه، من أوجد العالم، من أحاط به ؟ اين كانت الهوة السحيقة، اين كان البحر؟**

لم يكن الموت آنذاك موجودا ولا الأزلية، لم يكن الليل موجودا والنهار لم يكن باديا، لقد سرت أنفاس دور رياح في البدايات ، الواحد، وخلافه لم يكن أحد موجودا».[١]

١ : التوحيد في الفكر الهندوسي

برهما هو اسم الله في اللغة السنسكريتية ، وهو عندهم الاله الموجد بذاته ، لا تدركه الحواس ويدركه العقل ، وهو مصدر الكائنات كلها لا حد له ، وهو الأصل الأزلي المستقل الذى منه يستمد العالم وجوده .

وتبين أسطورة في كتاب « الباجافاتا بورانا» ، أن كاهنا توجه الى الآلهة برهما وفشنو وسيفا سائلاً: أيكم الاله بحق؟

فقالوا: اعلم أيها الكاهن أنه لا يوجد أدنى فارق بيننا نحن الثلاثة ، فان الاله الواحد يظهر بثلاثة أشكال بأعماله من خلق وحفظ واعدام ، لكنه في الحقيقة واحد، فمن يعبد أحد الثلاثة فكانه عبدها جميعا ، أو عبد الواحد الاعلى.[٢]

نعم كان عندهم لكل قوة طبيعية اله يعبدونه ويستنصرونه به في الشدائد ، كالبقرة ، والانهار ، والجبال ، وغيرها ، وكانوا يدعون تلك الآلهة لتبارك لهم في ذريتهم وأموالهم.

---

[١]. ول وايريل ديورانت ، قصة الحضارة ، ج ٣، ص ٤١ .

[٢]. انظر ، دائرة المعارف القرن العشرين ج٢ ص ١٥٣ و ١٥٥.

ومع ذلك فقد كانوا يميلون إلى التوحيد فقد كانو اذا دعوا آلهتهم أو أثنوا عليها أقبلوا عليها بكل عواطفهم وجلّ ميولهم حتى لا يغيب عن أعينهم سائر الآلهة والأرباب ، ويصير الههم هو ذلك الاله لا غير ، فيسمونه بكل اسم حسن ويصفونه بكل صفة كمالية حسنة ، ويخاطبونه برب الأرباب واله الآلهة تعظيما وإجلالاً، لا تحقيقاً وايقاناً، واذا عطفوا إلى اله غيره اقامه مقام الاجول وجعلو رب الأرباب واله الاله ، فهذا التعبير «رب الارباب أو اله الآلهة» كان أولا على العظمة والجلال ، فلما مضت القرون أصبح التعبير به ثابت المعنى ، أي انهم اعتقدوا فعلا أن في صف الآلهة رئيسا ومرؤوسين ، وآمرا ومأمورين ، وأن الرئيس والآمر وحده رب الأرباب واله الآلهة، وهذا وصف ثابت لا يتغير ولا ينتقل إلى سواه، والكائنات كلها تحت يده ، **وسائر الآلهة تحت امره. جاء في ريك فيدا حول التوحيد وهي أغنية للاله اندرا:**

«هو الاعلى من كل شيئ فوقه وهو الأسنى

اله الآلهة ذو القوة العليا

الذي أمام قدرته الغالبة

ترتعد الأرض والسماوات العالية

أيهاالناس استمعزا لشعري

انما هو اندرا اله الكون

هو الذي قهر الشياطين في الحساب

اجرى الاقمار السبعة الصافية الكبار

اقتحم كهوف الكآبة والاكدار

واخرج البقرات الجميلة من الأرحام

واضاء النار القديمة من البرق في الغمام

ذلك هو اندرا البطل الجسور

الجيش المتقدم للهيجاء

ىناديه للنصرة يوم الحرب

الاعزّاء بصيته الذائع يهتفون

والأذلاء يذكرون اسمه بشفاههم ويهمسون

وقائد الجيش على العجلة الحربية

يدعو ويستنصر اندرا اله الحرب

الأرض والسماء تعترفان بسلطانه وكماله

والجبال المرتعدة تخر له وتسجد لجلاله

هو الذي يرسل صواعق السماء على أعدائه

فلتهد اليه السكائب المقدسة

فانه يقبل هذه الخمر ويمنحنا رضاه

ويستمع للشعر وأغاني الولاء

له البقرات وأفراس الوغي

له القرى والمساكن وعجالات الحرب

وهو يرفع الشمس بيده اليمنى

ويفتح الأبواب الحمر من شفق الفجر

فيمزق السحاب الأحمر تمزيقا

ويرسل شآبيب المطر لنصدق به تصديقا».[1]

فواضح حينما قال«واخرج البقرات الجميلة من الأرحام» أو «له البقرات وأفراس الوغي» لا يعتقدون بالوهية البقرات ولكن بسبب تقديسهم للبقرات يزعم البعض بأنهم يعتقدون بألوهية البقرة .

٢ . نظريات الفلسفية فى ريك فيدا:

لا يكاد القارئ يعثر في كتاب « الفيدا» على آراء فلسفية أو فكر نظرية لأنه كتاب ديني قصد به تسجيل العقيده وما يتبعها من طقوس و تقاليد ومع ذلك فانا نجد فى الكتاب العاشر من « ريك فيدا» ظهور المبادئ النظرية الّتي تصلح لان تكون اساس هاما من أسس الفلسفة. وتتلخص هذه المبادئ في الانتقال من التعدد إلى الوحدة ذلك الانتقال الّذي يعد خطوة عظيمة نحو التجرد والسمو.

والكتاب العاشرمن « ريك فيدا» فعلى الرغم من انه لم يتخلص من الأساطير تراه يحتوي ما يسميها الباحثون بالأساطير التجردية ، وهي الأساطير الّتي يحاول وضاعها حل مشاكل الكون وشرح اختلاف مظاهر الطبيعة ، مؤسسين شروحهم على ما يطلقون عليه اسم الوحدة الأولية ، ومن هذه المشاكل الّتي عرضوا لحلا ما يلي :

«هل الكائن او بالحرى : هل الموجود يكفى وجوده وحدة ؟ ويمكن فرض لا كائن سبق هذا الكائن ؟ او هناك كائن ولا كائن نتجا من عناد فى فكرة سبقتهما؟».[2]

---

[1]. شلبي ، دكتر أحمد ، أديان الهند الكبرى ، ص ۴۴.

[2]. ریک فیدا ،کتاب العاشر، فقرة ١٢٩ .

هذه هي أهم المشاكل الّتي صدمت العقلية الهندية من أقدم عصورها التاريخيه ولكنها لم تقف امامها عاجزة ، بل اجابت عليها الاجابة الاتية : ان اللا كائن لم يكن موجودا، والكائن كذلك لم يكن موجودا ، وكذلك لم يكن الهواء والماء والموت والخلود، ،،، وإنّما الظلام وحده هو الّذي كان من البدء ...... والحكماء بواسطة بحوثهم فى فاخل قلوبهم بحكمة هم الّذين اكتشفوا الصلة بين ما يوجد ومالا يوجد.

انهم قدمو جهلم لعاد هذه الصلة فهل كان يوجد فوق هذا لحبل شئ وتحته شئ؟ لا شك انه يوجد مخصبون يحتوون على عناصر الوجود، وتوجد قوى، وموضع هذه القوى هو فوق الحبل ، وموضع المخصبين تحته.

من يدري؟ من يستطيع أن يعلن هنا من أين نشأ الخلق؟

إن موضع الإله أنفسهم هو الجانب الأدنى من الحبل ، فمن إذا الّذي يستطيع أن يقول : من أين جاء العالم؟ ... من أين جاء الخلق؟ ... واذا كان الذى سببه هو ذلك الّذي ينظر من السماء العلياء. فهو وحده الذى يعرف ذلك ، بل قد يكون لا يعرفه هو ايضا.[١]

هناك أساطير تجردية أخرى كثيرة تحاول حل مشكلة الكون فتزعم احداها كما قال ماسون اورسيل «**ان الحرارة وهي القوة الأولى المؤثرة قد انبثقت من الظلام الأول الّذي كان يحتوي كل الكون، ومن هذه الحرارة برز عالمنا المادي كما يبرز الفرخ من البيضة، وقد كان هذا لاعالم مشتمل على عنصر الحب أو الرغبة ؛« كاما» فأخذ هذا العنصر ينمو حتى انبجست النفس«ماناس»**.[٢]

---

١ . انظر ، المصدر السابق .

٢ ماسون اورسيل ، من تاريخ الفسلفة الهندية ، صفحتى،٣٦ ،٣٨ .

٣ : وحدة الوجود في الفلسفة الهندية:

ذكرنا فى المبحث السابق ان وحدة الوجودمن أبرز المعالم في الفلسفة الهندية . و هذا المبداء من أهم المبادئ في الفلسفة الهندية. في كتابهم الويدا وضح الصلة بين الكون وبرهما«اله» واعتقادهم بوحدة الوجود. ولنقتبس من فلسفة الهند الخطوات الّتي قادت إلى هذا التفكير، فقد كان الناس يؤمنون بان في العالم قوة عظيمة يلزم التقرب لها بالعبادة والقرابين، وكانت هذه القوة تسمى «براهما» وفي مرحلة تالية لم تعد القرابين المادية ضرورية بل حل محلها مراقبات على ظواهر كونية تخيلها الناس ضحايا وذلك كالشمس والنار والهواء، وفي مرحلة ثالثة راقب الإنسان نفسه وتصورها قربانا يوصل إلى برهما، وفي مرحلة رابعة تجردت المراقبات عن تصور القرابين، بل صار الناس يراقبون أنفسهم على أنهم القوة الكامنة العالمية المؤثره، ثمّ وصلوا من التمثل إلى العينية، واذعنوا أن النفس الشخصية هي عين القوة الحيوية العالمية أو البرهما، فصار المفتكر والموضوع الخارجي شئيا واحد.[1]

ولنبدا بقصة الخلق كما وردت في الديانة الفيدية، أقدم رؤية لاهوتية في القارة الهندية،وحكاية الخلق هذه الّتي تعيد العالم إلى خالق اول : « **حقا انه لم يشعر بالسرور، فواحد وحده لايشعر بالسرور، فتطلب ثانياً، كان في الحق كبير الحجم حتّى ليعدل جسمه رجلا وامرأة تعانقا، ثمّ شاء لهذه الذّات الواحدة ان تنشق نصفين، فنشا من ثمّ زوج وزوجة، ولي ذلك تكون النفس الواحدة كقطعة مبتورة ،،، وهذا الفراغ تملؤه الزوجة، وضاجع زوجته، وبهذا انسل البشر، وسالت** نفسها الزوجة قائلة : كيف استطاع مضاجعتي بعد ان اخرجني من نفسه ؟. واختفت في صورة البقرة، وانقلب هو ثورا، **فزاوجها، وكان بازدواجهما ان تولدت الماشية، فاتخذت لنفسها هيئة الفرس، واتخذ لنفسه هيئة الجواد ، ثمّ أصبحت هي حمارة، فاصبح هو حمارا، زاوجها حقا، وولدت لهما ذوات الحافر، وانقلبت عنزة فانقلب لها تيسا، وانقلبت**

[1] . انظر ، موسوعة الأديان ، ج ١. ص ١٢٨.

نعجة فانقلب لها كبشا، وزاوجها حقا، وولدت لهما الماعز والخراف، وهكذا كان حقا خالق كل شيء، مهما تنوعت الذكور والاناث، حتّى تبلغ في التدرج أسفله إلى حيث النمال، وقد ادرك هو حقيقته الأمر قائلا: إني انا هذا الخلق نفسه، لأني اخرجته من نفسي من هنا نشأ الخلق» .[1]

الفيلسوف الكبير البيروني يقول بخصوص هذه النظرية إنهم يذهبون في الموجود إلى انه شيء واحد. على مثل ما تقدّم فإن «باسديو» يقول في الكتاب المعروف «بكيتا» أمّا عند التحقيق فجميع الأشياء الهة لأن «بشن» جعل نفسه ارضا ليستقرّ الحيوانعليها وجعله ماء ليغذيهم وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم وجعله قلبا لكل واحد منهم ومنح الذكر والعلم وضدّيهما على ما هو مذكور في «بيذ»، وما اشبه قول صاحب كتاب «بليناس» في علل الأشياء بهذا وكانه مأخوذ منه: ان في الناس كلهم قوّة الهية بها تعقل الأشياء بالذّات وبغير الذّات .

أشير إلى بعض النصوص في ريك الويدا حول وحدة الوجود.

جاء في نشيد الخلق الشهير في الويدا حول أصل الوجود؛ الواحد أساس الكون وهو يسبق الفصل بين الوجود واللاوجود وظهور الالهة ما ترجمته :

«في البداية لم يكن اللاوجودا ولا الوجود ،

ولا خلاء ولا سماء فوقه ،

من أوجد العالم، من أحاط به ؟

أين كانت الهوة السحيقة، أين كان البحر؟

لم يكن الموت آنذاك موجودا ولا أزلية ،

---

[1] . ريك فيدا ، نشيد قصة الخلق . ص ٦٧.

لم يكن الليل موجود والنهار لم يكن باديا ،

لقد سرت أنفاس دون رياح في البدايات ،

الواحد، وخلافة لم يكن أحد موجودا» . [١]

وجاء فى ترنيمة الخلق هكذا :

تلك السماء الوضاءة لم تكن هناك

كلا، ولا كانت بردة السماء منشورة في الأعالي

فماذا كان لكل شيئ غطاء؟

ماذا كان مؤملاً؟

ماذا كان مخباً؟

أ كانت هي الهواء ليس لها قرار؟

ولم يكن ثمة موت ، ومع ذلك فلم يكن هناك ما يوصف بالخلود.

ولم يكن فاصل بين النهار والليل.

والواحد الاحد لم يكن هناك سواه

ولم يوجد سواه منذ ذلك الحين حتى اليوم

كانت هناك ظلمة ، وكان كل شيئ في البداية تحت ستار من ظلام عميق . محيط بغير ضياء .

---

[١]. ريك فيدا ، نشيد الخلق ص ٦٧.

والجرثومة التي لم تزل كامنة في اللحاء

برزت طبيعة واحدة من الحر الحرور

ثم أضيف إلى الطبيعة الحب ، وهو الينبوع الجديد للعقل

نعم غن الشعراء في اعماقهم يدركون . اذ هم يتأملون.

هذه الرابطة بين ما خلق وما لم يخلق

فهل جاءت هذه الشرارة من الأرض؟

تتخلل كل شيئ وتشمل كل شيئ ، أم جاءت من السماء؟

ثم بذرت الحبوب ، و نهضت جبابرة القوى . فالطبيعة في أسفل ، والقوة في أعلى.

من ذا يعلم السر الدفين ؟ من ذا اعلنه هاهنا ؟

من أين ، من أين جاءت هذه الكائنات على اختلافها؟

ان الألهة أنفسها جاءت متأخرة في مراحل الوجود

من ذا يعلم أنى جاء هذا الوجود؟

إن من صدر عنه هذا الخلق العظيم

سواء خلقه بارادته أو صدر عنه وهو ساكن

إنه هو ربنا الاعلى في السموات العلى

إنه هو يعلم السر ، بل لعله لا يعلم من السر شيئا.[1]

فعقيدة بصّاري الويدا تقر بالواحد والاحد، من هو خارج الزمان والمكان، ووراء كل الأشياء والظواهر، وفوقها ، وأن الّذي لا يدركه الذهن ولا فكر، الوجود الوحيد، من هو العلة الأولى والمحصلة الأخيرة، من يتخطّى الوجود واللاوجود، مشيد ومولد الاشياء، ذكورا أم إناثا، هو أب العوالم وأمها، وهو الابن أيضاً لأنه يتجلى في تطور المخلوقات، إنه رودرا، فيشنو، سوريا، أغني، فايو، فارونا في الوقت عينه.[2]

إنه دوما الصديق والحبيب، راعي القطيع وسيده، واهب اللبن والزبدة، نتاج ضرع البقرة المستمدة من اللأنهاية وهجا والقا .

إنه مصدر وموزع الرحيق الخمري «السوما » ذي النشوه الالهية، هذه الخمرة الّتي نعصرها من النبتة النورانية، على قمة رابية الوجود، والّتي تجعلنا خالدين .

ويستطيع الإنسان إذا أراد، أن يتصل بالقوى الفائقة الوعي، العالم الالهي الّذي يحكم الخليقة، ويستطيع حتّى أن يرتفع إلى عوالم شموس الحقيقة، وتخطى عتبة الكائن الاسمي بعد فتح الابواب الالهية، وهذا القوس الصعود أو المعراج ممكن، لأن كل كائن واع، يحتوي بذاته حقا كل ما تدركه رؤيا الخارجية كاشياء خارجة عنه.[3]

---

[1]. ول وايريل ديورانت ، قصة الحضارة ، ج٣ ، ص ٣١.

[2]. انظر ، ريك فيدا ، ص ٤٩٨ .

[3]. انظر ريك فيدا ، ص ٤٩٨ .

المبحث الثالث

وفيه مطلبان :

المطلب الأول « رصد وتحليل نظرية وحدة الوجود واستخدامها في مصادر الفلسفة الهندية»

كان الهندوس يؤمنون بان في العالم قوة عظيمة يلزم التقرب لها بالعبادة والقرابين وكانت هذه القوة تسمى براهما وفي مرحلة تالية لم تعد القرابين المادية ضرورية بل حل محلها مراقبات على ظواهر كونية تخيلها الناس ضحايا وذلك كالشمس والنار ولهواء وفي مرحلة ثالثة راقب الإنسان نفسه و تصورها قربانا يوصل إلى برهما، وفي مرحلة رابعة تجردت المراقبات عن تصور القرابين ، بل صار الناس يراقبون انفسهم على انهم هم القوة الكامنة العالمية الموثرة ثمّ وصلو من التمثيل إلى العينية و اذعنوا ان النفس الشخصية هي عين القوة الحيوية العالمية أو البرهما ، فصار المفتكر والموضوع الخارجي شيئا واحدا.

ان المنطلق الّذي انطلق منه بصدد البحث في الأديان الهندية الثلاث فهو موقف هذه الأديان من الاله وعلاقته بالكون والموجودات بوصفه الأساس الّذي ستبني عليه عقائد الهنود على اختلاف أديانهم الثلاث .

فالهندوسية كان لها موقفها الواضح والصريح من الاله والمتمثل في عبادة براهما وهو القوة العظيمة السحرية الكامنة.

ويتضح موقفهم من الاله في الويدا الّذي يعتبر الكتاب المقدس لدي الهندوس المتضمن على مدارج الارتقاء للحياة العقلية من السذاجة إلى التامل الفلسفي وتقدم فيه ادعية بدائية تنتهي

بالارتياب والوهية ترتقي إلى وحدة الوجود بصورة واضحة وتقوي مع مرور الزمن وتنعكس من اديان الهنود الكبرى.

هكذا نظرت الهندوسية إلى الاله واقرت بوجوده وقد اعقبت الهندوسية اديان أخرى ومنها الجينية والبوذية فلا بد من معرفة موقف كلا الديانتين مما ثبتته الهندوسية بصدد الاله.

الخلاصة في عقائد عرفاء الهند ان ذات الحق المقدسة تتصور بكل صورة ويجب عليه تعالى النزول عن الاطلاق والظهور في كل نوع من المخلوقات ... ومن الذرة إلى الشمس كلّها عين ذات الحق. [١]

وفي فلسفة الهند الاخلاقية المسامة « ويدانت » وردت العبارة التالية: **«هذا الكون كلّه ليس إلا ظهورا للوجود الحقيقي الأساسي، وان الشمس والقمر وجميع جهات العالم وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق ، وان الحياة كلّها اشكال لتلك القوة الوحيدة الأصيلة وان الجبال والبحار والأنهار .... تفجر من ذلك الروح المحيط الّذي يستقر في سائر الأشياء»**.[٢]

وهذا التفكير هو ما قال به سانكرا«sankara» في القرن الثامن الميلادي إذ وضح فلسفة الهندوس في وحدة الوجود فهو حاول ان يدلّل على رفض الازدواج وان الروح الإنسانية هي جزء من الروح العالية«brahaman».[٣]

وجاء في الأسفار الأوبانيشاد « **أن جوهر النفس فينا ليس هو الجسم ، ولا هو العقل ، ولا هو الذّات الفريدة ، ولكنه الوجود العميق الصامت الّذي لا صورة له ، الكامن في دخيلة أنفسنا ، هو «أتمان» واما الخطوة الثانية فهي «براهمان» وهو جوهر العالم الواحد الشامل الّذي لا هو بالذكرولا هو بالأنثى غير**

---

[١] . انظر ، ناسخ التواريخ ، ج ٤ ص ١٨٦ مجلد الهبوط .

[٢] . وفاء فرحات ، موسوعة الأديان ، الأديان الهندية ، ص ١٠٦.

[٣] . انظر ، المصدر السابق ، ص ١٠٧.

المشخص في صفاته ، المحتوي لكل شئ والكامن في كل شئ ، والّذي لا تدركه الحواس ، هو « حقيقة الحقيقة» هو الروح الّذي لم يولد ولا يتحلل ولا يموت».[1]

يقول ويل ديورانت « وأعظم نتاج خلفه العقل الهندوسى هو الأوبانيشاد، وهي تتناول مشكلات الفيدا بالحل والتمحيص ...... وكانت أسفار الأوبانيشاد أقدم أثر فلسفي ونفسي موجود لدى البشر ، ففيها مجهود دقيق دءوب بذله الانسان ، يدهشك بدقته وما اقتضاه من دأب ، محاولا أن يفهم العقل وأن يفهم العالم وما بينهما من علاقة .

ان أسفار الأوبانيشاد قديمة قدم هومر لكنها كذلك حديثة حداثة كانط ، وقد ألفها كثير من الحكماء والقديسين بين عامي ٨٠٠ء و ٥٠٠ ق م ، وهي لا تحوي مذهبا فلسفيا متسق الأجزاء، بل آراء وأفكار ودروس لرجال عدة كانت الفلسفة والدين عندهم موضوعا واحدا ، وقد حاولوا أن يفهموا الحقيقة البسيطة الجوهرية التي تكمن وراء كثرة الأشياء الظاهرة ، حتى اذا فهموها وحدوا أنفسهم بها توحيدا يحوطه اجلال الورع.[2]

المطلب الثاني :دراسة تحليلية لوحودة الوجود في الفكر الهندوسي

وصل الكهنة الهندوس حدود القرن التاسع قبل الميلاد إلى ابراز فكرة وحدة الوجود ، حيث جمعوا الألهة في اله واحد ، قالوا انه اخرج العالم من ذاته وهو يحفظه ثم يهلكه ويرده اليه ، وأطلقوا عليه ثلاثة أسماء فهو براهما حيث هو موجد ، وهو فيشنو حيث هو حافظ ، وهو سيفا حيث هو مهلك.

وأهم مسألة وأشهرها وأشدها تأثيرا في الأوبانيشاد هي عقيده وحدة الوجود بين برهمان ووآتمان .

---

[1] . ول وايرنل ديورانت ، قصة الحضاره ، ج٢ ص ٣٨ نقلا عن Brih, Upan, p ٤. .

[2] . ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ج٣ ، ص ٣٣ .

البرهمان يمكن تصوره كالمبدأ الّذي يسكنه أصل الموجودات كما لو كان ماهيّة العالم.

الآتمان تشير إلى ذات «نفس » الأشياء المفردة، بمعنى انها تشكل ماهيتها الخاصة، تتحد الآتمان بما يضاف إلى الإنسان من خارج، بما ليس خاصّا به.

أمّا المعرفة الحاسمة الّتي يجب أن يتوصل إليها الإنسان فهي معرفة أن البرهمان والآتمان هما في الأساس واحد فلا وجود إلا للواحد الّذي هو مبدأ العالم ومدبّره، كالروح الّتي تحيط بكل موجود، ويستطيع الإنسان في باطنه أن يحيط بباطنية الوجود غير القابلة للفساد، يعني بالحقيقة أن البرهمان هو هذا العالم كلّه ،،،، انه الآتمان الخاصة بي، الموجود داخل قلبي.

واعظم نتاج خلفه العقل الهندوسي هو الأوبانيشاد، وهى أبحاث تتناول مشكلات الويدا بالحل والتمحيص ، وموضوع أسفار الأوبانيشاد هو كل السر في هذا العالم الذي عزّ على الانسان فهمه ، فمن أين جئنا ، وأين نقيم ، والى أين نحن ذاهبون؟ أياّ من يعرف براهمان ، نبئنا من ذا امر بنا فاذا نحن هاهنا احياء ....

أهو الزمان أم الطبيعة أم الضرورة أم المصادفة أم عناصر الجو ، ذلك كان سببا في وجودنا؟ أم السبب هو من يسمى بوروشا « الروح الأعلى ».

وتسقط الأوبانيشاد مكانة العقل عن استطاعة أن يدرك الروح لكلى للعالم«أتمان» بل له مكانة متواضعة اذا ما حاول ان يفهم الأشياء المحسوسة وما بينها من علاقات، اما اذا حاول أن يفهم الحقيقة الخالدة اللانهائية ، فما اعجزه من اداة ، إذ لسنا ندرك أتمان بالنبوغ وبالاطلاع الواسع على الكتب وإنما بالادراك المباشر « البصيرة» وهي عندهم بصر باطني للعقل.

ان برهمان الواضع بذاته قد تخلل فتحات الحواس من داخل حتى لقد استدارت هذه الفتحات إلى الخارج، ومن ثم كان الانسان ينظر في الخارج ولا ينظر إلى نفسه ، اما الحكيم الذى يغلق عينيه ويلتمس لنفسه الخلود فيرى النفس في دخيلته.

وقبل أن يحس الانسان هذه الحقيقة الباطنية، ينبغي له أن يطهر نفسه تطهيرا تامّا من ادران العمل والتفكير.

فاذا طهر الانسان نفسه من الأدران هدأت الروح واستطاع ان تشعر بنفسها من الداخل وبهذا المحيط الغضم من الارواح الت ليست هي الا جزءا منه، وبعدئذ لا يعود الفرد موجودا باعتباره فردا، ويظهر الاتحاد وتظهر الحقيقة الذاتية ، لأن الرأئي لا يرى في هذه الرؤية الداخلية النفس الفردية الجزئية ، فتلك النفس الجزئية ان هي الا سلسلة من حالات مخية أو عقلية ، ان هي الا الجسم منظورا من الداخل، انما يبحث الباحث عن أتمان نفس النفوس كلها، وروح الأرواح كلها، والمطلق الذي لا مادة له ولا صورة، والذي ننغمس فيه بانفسنا جميعا اذا نسينا انفسنا كل النسيان. [١]

هذه الخطوة الأولى ، أما الخطوة الثانية فهي براهمان، [٢] وهو جوهر العالم الواحد الشامل الذي ليس بالذكر ولا بالأنثى ، غير المشخص في صفاته المحتوي لكل شيئ والكامن في كل شيئ ، لا حقيقة الحقيقة لا تدركه الحواس، هو روح الذى لم يولد ولا يتحلل ولا يموت.

ان أتمان الذي هو روح الأشياء كلها ، هو روح الأرواح كلها، هو القوة الواحدة التى وراء جميع القوى وجميع الألهة ، وتحت جميع الآلهة ، وفوق جميع القوى وجميع الآلهة ، والنص في الأوبانيشاد:

---

[١] - ول ديورانت , قصة الحضارة ، ج٣، ص ٤٤.

[٢] . معنى لفظة براهمان روح العالم غير المشخصة ، وهي غير لفظة براهما الذي هي أكثر منها تحديدا وتشخصا، وهو أحد الثالوث الالهى(براهما، فشنو ، شيفا)

ذكر الأوبانيشاد حوار بين التلميذ « فيداجاداسكايلا» والمرشد « ياچنافالكيا» . سأل « فيداجاداسكايلا» قائلا : كم عدد الآلهة يا « ياچنافالكيا»؟

فأجابه: عددهم هو المذكور في «الترنيمة للآلهة جميعا » فهم ثلاثمائة وثلاثة ، وهم ثلاثة آلاف و ثلاثة ».

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا « ياچنافالكيا»؟

عددهم ثلاثة وثلاثون .

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا« ياچنافالكيا»؟

عددهم ستة.

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا« ياچنافالكيا»؟

هما اثنان.

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا« ياچنافالكيا»؟

اله ونصف اله.

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا« ياچنافالكيا»؟

انه اله واحد. [1]

والخطوة الثالثة وهي أهم الخطوات جميعا أتمان وبراهمان ان هما في عيني السالك الا واحد ، حيث ان الروح اللافردية او القوة الكائنة فينا هي هي بعينها روح العالم غير المشخص، وان أسفار

---

[1] - ول ويرل ديورانت ، قصة الحضارة ، ج ٣ ، ص ٤٨ نقلا ، Ibid, iii, ٩.

الأوبانيشاد لا تدخر جهدا في ترسيخ هذا المذهب في عقل طالب العقيدة ، فعلى الرغم من كل هذه المظاهر والصور الكثيرة ، فان ما هو ذاتى موضوعي شيئ واحد، الانسان في حقيقته التي تتجرد من الفردية هو هو بعينه الله باعتباره جوهرا للكائنات جميعا. وكما تتلاشى الأنهار في البحر وتفقد أسماءها واشكالها ، فكذالك الرجل الحكيم اذا ما تحرر من اسمه وشكله، يفنى في الشخص القدسي الذي هو فوق الجميع. [١]

إن اعلى درجات الادراك الحدسي ، هو ادراك ماهية برهمان وادراك أن ذلك قوة خلاصية، ذلك ان من يعرف من هو برهمان يعرف أنه هو نفسه برهمان، برهمان هو أنا ، من يعرف ذلك سيتحرر من كل رباط.

ثم الفيدانتا التي تمثل مرحلة كمال الويدا والتي من خلالها يمكن التعرف الى الأوبانيشاد، وابرز ممثلي هذا التيار «شانكار» حوالي العالم ٨٠٠ م، الذي قدم عقيدة صارمة جداً في التوحيدا فلا وجود إلا لمبدأ واحد وهو بكليته برهمان و بوجود ذاتي متجزئ هو آتمان، وعلاقتهما بالآخر كعلاقة الفضاء اللانهائي بفضاء الآنية الخاصة ، انه الفضاء نفسه لكن مع التحديد ، والحقيقة هي اللاثنائية أما تعدد الأشياء فهو وهم « مايا» ، أما الظواهر فتنبثق من الغرور المتولد من الجهل ، ان التخلص من دائرة التناسخ ممكن عبر التوصل الى المعرفة الأسمة ، وحدة الأتمان مع البرهمان .[٢]

---

[١] . المصدر السابق ص ٥٠ ، بتصرف يسير في المقطوعات ، وعليه فالأتمان تشير الى ذات الأشياء المفردة ، بمعنى انها تشكل ماهيتها الخاصة ، تتحد الأتمان بما يضاف اليه الانسان من خارج بما ليس خاصا به ، والبرهان يمكن تصوره كالمبدأ الذي يسكنه أصل الموجودات ، كما لو كان ماهية العالم، والمعرفة الحاسمة التي يجب أن يتوصل اليها الانسان فهي معرفة أن البرهمان والأتمان هما في الأساس واحد فلا، وجود الا للواحد الذي هو مبدأ العالم ومدبره ، كالروح التي تحيط بباطنية الوجود غير القابلة للفساد. (بالحقيقة ان البرهمان هو هو هذا العالم كله ... انه الأتمان الخاصة بي ،الموجود داخل قلبي).

[٢] نجد في الويدا مواضع تتحدث عن التعددية والتكثر، كما تتحدث عن تعدد الماهيات المفردة ، وهذا ما يفسره شانكارا بوجود درجات دنيا من المعرفة الى جانب الدرجة التي تمثل وجهة النظر العليا ، وهذه الدرجات هي ما يتناسب مع تصورات العدد الاكبر من الناس ، أنظر أطلس الفلسفة ص ١٩.

الفصل الثالث: الفلسفة الاسلامية

المبحث الأول : بيان نظرة عامة تاريخية عن الفلسفة الإسلامية

البحث الثاني : أهم المدارس والإتجاهات في الفلسفة الإسلامية

المبحث الثالث : وحدة الوجود في الفلسفة الإسلامية

المبحث الثالث : وحدة الوجود وإتجاهاتها وتطورها التاريخي عند المسلمين

المبحث الرابع : وحدة الوجود بين القبول والرفض

المبحث الأول

وفيه مطلبان

المطلب الأول : نظرة عامة تاريخية عن الفلسفة الإسلامية

إن الحياة العقلية للأمة الإسلامية تقارن بعثة النبي ص ، لان النبي ص دعا الناس إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة ، وانزل الله سبحانه و تعالى القرآن الكريم لهداية البشر، ونعرف ان القرآن الكريم يعتمد على الحياة العقلية والحياة العملية حيث استعمل بعض الاستدلالات العقلية في سور مختلفة.

يقول الشهيد مطهري « **لقد مارس المتكلمون المسلمون البحوث العقلية والاستدلالية ، قبل أن تترجم الكتب الفلسفية ، وعلى هذا فالحياة العقلية للمسلمين ذات تاريخ طويل، حيث يمر عليها اليوم أربعة عشر قرنا، واما الحياة العقلية الّتي ظهر بعد قرنين من بزوغ الاسلام، فهي تمثل نوعا خاصا من الحياة العقلية ، وهي ما نعبر عنه بالحياة الفلسفية ، وقد بدأت هذه الحياة بترجمة الآثار اليونانية والاسكندرانية...** »[١]

لأجل ذلك يقول كثير من الباحثين أن الفلسفة الإسلامية هي نفس الفلسفة اليونانية والرأي السائد عند المؤلفين الاسلاميين هو ان الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراءافلاطن والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل افلاطون، وهذا ما يقول الشهرستاني في « الملل

---

[١] . المطهرى ، مرتضى ، محاضرات في الفلسفة الاسلامية ، ص ٣٥ .

والنحل» عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام « **قد سلكو كلهم طريقة ارسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي افلاطن والمتقدمين**» .[١]

وإن الفلسفة الإسلامية كانت في غالب أمرها قائمة على العصبية لأرسطو وللمشائين، لكن فلاسفة الإسلام على الحقيقه، من أمثال ابن سينا، كانوا يعرفون لارسطو فضله من غير غفلة من قصوره أحيانا وخطئه، وكانت تقع لهم علوم من غير أرسطو، بل من غير علوم اليونان، وكانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلا فلسفيا يقوم على قواعد مما محصه النقد من مقالات أرسطو والمشائين، وترفع أركانه بما عملته أيديهم وما كسبوه من غير اليونانيين .[٢]

ولكن بعد طلوع فجر الإسلام ظهر فيها فلاسفة كبار من قبيل الكندي، الفارابي، الشيخ الرئيس ابن سينا ، ابن رشد ، السهروردي ونصيرالدين الطوسي والمحقق الدواني والسيد صدر الدشتكي والشيخ البهائي والميرداماد، فأغنوا الفلسفة الإسلامية بأفكارهم المشرفة حتّى انتهى الدور إلى صدر الدين الشيرازي الّذي طلع على العالم بنظام فلسفي جديد نتيجة لنبوغه وابتكاره، وساهمت في تكوين هذا النظام عناصر منسجمة من فلسفة المشائيين و الإشراق يين ومكاشفات المتصوفة، ركب فيما بينها تركيبا رائعا واضاف إليها أفكاراً عميقة وآراءً قيمة، وسمى هذه المجموعة ب«الحكمة المتعالية»[٣] .

اثناعشر قرنا تمر على دخول الفلسفة للعالم الإسلامي ، وفي الحقيقة فإن لدى المسلمين لمدة اثنى عشر قرناً نوعاً من الحياة العملية ، الّتي يمكن أن نعبّر عنها بالحياة الفلسفية.

---

[١]. الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل ، ج١ ، ص٣٣٨ .

[٢]. انظر ، اليزدي ، محمد تقي مصباح، نظر الي المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، ص ١٥ الي . ٢١ -

[٣]. المصدر السابق ، ١٢٥ -

لم يكن للعرب في جاهليتهم حظ من الفلسفة من حيث هي علم موضوعه وأسلوبه في البحث وغايته ولكن هذا العلم كان موجوداً عند أمم من غير العرب، وانتقل منها إلى العرب منذ ريعان دولتهم الناهضة .

قال ابن خلدون في المقدّمة « **اعلم أن أكثر من عنى بها [يعني العلوم العقلية]، في الأجيال الّذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الاسلام، وهما : فارس والروم. وجاء في كتاب [اخبار العلماء باخبار الحكماء] في ترجمة الكندي: يعقوب بن اسحاق ابويوسف الكندي المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية. وقد ذكر صاحب كتاب [الفهرست] اسماء من نقلوا إلى العربية كتب العلوم الفلسفية في عهد العباسيين عن اليونانية والفارسية والهندية**».[١]

نعم ان هناك زعما بان الفلسفة الإسلامية لم تتوفر على إبداع، وان مهمتها كانت كساعي البريد، أي انها نقلت التراث الفلسفي القديم لليونان إلى اوربا الحديثه، وهذه دعوى غير دقيقة، لأن الّذي توصل إليه المحققون ان ماورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية لا يتجاوز مئتي مسألة بينما بلغ مجموع المسائل في الفلسفة الإسلامية سبع مائة مسألة، فالفلسفة الإسلامية إذا اضافت وابتكرت على الأقل خمس مائة مسألة جديدة في الفلسفة هذا أولاً. وثانياً : حتّى ما ورثته الفلسفة الإسلامية من مسائل أي المائتي مسألة القديمة لم تبق على صورتها الأصلية الّتي ورثتها من الفلسفة اليونانية وإنّما أعادت إنتاجها، أي استوعبها الفلاسفة المسلمون وتمثلوها وأعادوا صياغتها بطريقة جديدة، فلم تكن وظيفتهم وظيفة نقل بدائية ساذجة.وحينما ظهر نوابغ في العالم الاسلامي من قبيل أبي نصر الفارابي وابن سينا بذلوا جهدا جبارا ، فتعلموا مجموعة الأفكار الفلسفية لذلك العصر، ثم بدأوا البحث والاصطفاء بما منحوا من استعدادات ومواهب تفتحت في ظل أنوار الوحي وأحاديث قادة الدين ، وصاغوا نظاما فلسفيا ناضحا يتضمن أفكار أفلاطون و أرسطو والأفلاطونيين المحدثين في

[١]. الدكتور مصطفي الرزاق ، التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٤٢-

الاسكندرية ومتصوفة الشرق، علاوة على أفكار جديدة ، وكان له تفوق عظيم على كل واحد من الأنظمة الفلسفية للشرق والغرب.[١]

المطلب الثاني : الصلة بين الدين والفلسفة عند الاسلاميين

ولابد أن نذكر هنا الصلة بين الفلسفة والدين فى رأى فلاسفة الإسلام وغيرهم من الكتاب الاسلاميين ، لأن بعض العلماء كان لديهم النزعة الخاصة في ذلك وهم فى أكثر الامر خصوم للفلسفة في غير هوادة ولا رفق.

١ - رأي فلاسفة الاسلام

إن فلاسفة الإسلام يحاولون غالبا التوفيق بين الشريعة والحكمة فى أسلوب ليس فيه عنف ولا شدة، نذكر هنا بعض أقوالهم :يذكر ابن سينا أن وجهة الدين عمليةٌ أصالةً ووجهةُ الفلسفةِ بالاصالةِ نظريةٌ وهو يقول ؛ «**مبدأ « الحكمة العملية» مستفاد من جهة الشريعة الالهية وكمالات حدودها واستعمالها فى الجزئيات ، ومبادئ « الحكمة النظرية» مستفاد من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بلكمال بالقوة العملية ، على سبيل الحجة** »[٢] يقول ابن رشد « وينبغي أن تعلم ن مقصود الشرع إنّما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هو عليه ، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي والعمل الحق هو إمتثال الأفعال الّتي تفيد الدعادة وتجنب الفعال الّتي تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الافعال هو الذى يسمى العلم العملي .[٣] يقول ابن حزم «الفلسفة على الحقيقة إنّما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئا غير أصلاً ح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد، وحسن سياستها للمنزل والرعية .

---

[١]. لاحظ : اليزدي ، محمد تقي مصباح، نظر الي المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، ص ١٩ ،٢٠-.

[٢]. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله ، الطبعيات من عيون الحكمة ، وهي الرسالة الاولى من (تسع رسائل فى الحكمة اوطبيعيات) ص ۴.

[٣]. ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد ، فصل مقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ج١، ص ٩۴-.

وهذا نفسه لا غيره ، هو الغرض في الشرعية ، هذا مالا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة »[١]

نعم دعوى ابن حزم أنه لا خلاف بين احد من الفلاسفة ولابين أحد من العلماء بالشريعة على ان ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جيمع ليس دعوى مسلمة فإن معنى كلام ابن حزم هو ان غرض الفلسفة والشريعة غرض عملى ، وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين.

٢. رأى علماء الدين

أكثر المتكلمين والمحدثين كانوا خصوما للفلسفة من غير هوادة ولا رفق ، ونقول أكثر لأن بعض الدينيين من كان للفلسفة في عقولهم أثر لا يخلو طعنهم على الحكمة من رفق. ففى كتاب «اللطائف» لأحمد بن عبد الرزاق المقدسي أن أبا عثمان الجاحظ مدح الفلسفة وذمها فيما مدحه وذمه من العلوم ، معربا عن قدرته على الكلام وبعد شأوه في البلاغة ، قال في الفلسفة مادحا « قيل: ما الفلسفة ؟ قال: أداة الضمائر، وآلة الخواطر، ونتائج العقل ، وأداة لمعرفة الأجناس والعناصر، وعلم الأعراض والجواهر،وعلل الأشخاص والصور، واختلاف الأخلاق والطبائع والسجايا والغزائر. وفي باب الذم: قيل : ما الفلسفة؟ قال: كلام مترجم علم مترجم، بعيد مداه ، قليل جدواه، مخوف على صاحبه سطوة الملوك وعداوة العامّة . والجاحظ من المعتزلة بل هو رأس فرقة من فرق المعتزلة تنتسب إليه ، وتسمى « الجاحظية» ، والصلة بين الفلسفة وبين مذاهب الاعتزال معروفة .[٢]

والمعروف أن الغزالي كان معارضاً مع شدة فى الرد على الفلاسفة ومعاداة الفلسفة ، ولكن لم يبلغ في ذلك مبلغ من ردّ الفلسفة جملة وجرإ الاشتغال بها من غير تفصيل ، وهو يقول في كتاب تهافت الفلاسفة : « **ان الخلاف بينهم وبين مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين ، فالقسم الثالث ما يتعلق**

[١] . ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل، ج١ ، ص ٩٣.

[٢] . انظر ، مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة ، ص٨٨.

النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان. ثمّ يقول : **فهذا الغش ونظائره هو الّذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه ».**[١]

ويقول الشيخ محمد عبده في وصف موقف الدينيين من الفلاسفة منذ عهد الغزالي : وجاء الغزالي ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالالهيات ، وما يتصل بها من الأمور العامّة أو أحكام الجواهر والأعراض ، ومذاهبهم في المادة وتركيب الأجسام ، وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئا من مباني الدين، واشتدوا في نقده ، وبالغ المتأخرون منهم حتى كاد يصل بهم إلى ماوراء الاعتدال.[٢]

ومن أمثلة ذلك قول الخوارزمي « وهم قوم من اليونانيين تحذلقوا في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط ، وتحيروا في الالهيات ، وبنوا مقالاتم على التشهي المحض والدعاوي الصرف، ويزعمون أنهم أكيس خلق الله ، وسياق مذهبهم يدلّ على أنهم أجهل خلق الله وأحمق الناس، وأساس الإلحاد والزندقة مبنى على مذهبهم ، الكفر كلّه شعبة من شعبهم . وكانو يترهبون لقط لنسل، ورئسيهم أفلاطون المحد، لعنه الله ، .... ثمّ اعتقاد الفلاسفة أن الاله ثلاثة : المبدأ، والعقل ، والنفس، قضوا بكون االعقل والنفس أزليين ، ونفون الصفات ، ولا يقولون ان الله حى عالم قادر مريد سميع متكلم البتة ، وزعما ان الحكار أزلية سرمدية . إلى غير ذلك ، فهم مشركون ملحدون ، لعنهم الله »[٣].

وأمّا بعض الفقهاء من علماء المتأخرين فالظاهر أنهم لا يرون بين الفلسفة وبين الشعبذة والسحر ولكهنة فرقا. يقول النووي«**قد ذكرنا أقسام العلم الشرعي ، ومن العلوم الخارجة عنه ما هو محرم أو مكرو ومباح، فالمحرم كتعلم السحر فانه حرام على المذهب الصحيح ، وبه قطع الجمهور وفيه خلاف**

---

[١] . الغزالي ، أبو حامد ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٣-

[٢] . محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص ٨٨-

[٣] . الخوارزمى ، جمال الدين أبي محمد ابن العباس ، مفيد العلوم ومبعد الهموم ، ص ٦١-

نذكره في الجنايات ، حيث ذكر المصنف ان شاء الله تعالى وكلفلسفة والشعبذة والتنجيم وعلوم الطبائعيين ، وكلما كان سببا لاثارة الشكوك ، يتفاوت في التحريم».[١]

المبحث الثاني

أهم المدارس والإتجاهات في الفلسفة الاسلامية

بعد أن عرضنا نبذه تاريخية عن الفلسفة الإسلامية ، لا بأس بالاشارة إلى أهم المدارس الفسفية الّتي سادت في الاوساط العلمية الإسلامية ، وتاثر بها الحكماء المسلمون . وقد درج الباحثون في تاريخ الفلسفة لا سيما الإسلامية على التعرض لهذه المدارس العلمية ، ومن أبرز تلك المدارس : المدرسة المشائية و الإشراقية والحكمة المتعالية.

نتعرض في هذ البحث لتعريف بشكل موجز عن هذه المدارس الفلسفية الإسلامية الّتي قدمت للفكر الإسلامي المنطلاقت العقليه العلمية للوصول إلى الكشف عن الحقائق خصوصاً ما يرتبط بمسألة وحدة الوجود وآثارها.

١- المدرسة المشائية

هذه المدرسة تتمثل بفلسفة أرسطوطاليس حيث كان يعتمد في أبحاثه على الأسلوب الاستدلالي وسميت فلسفته بهذا الاسم، لأنه كان يسير من المقدمات إلى النتيجه وكان من الأولى تسمية هذه فلسفته بالفلسفة الإستدلالية، يقول شهيد مرتضى مطهري « **واذا أردنا أن نستعمل كلمة وتسمية تحمل في طياتها طريقتهم الفلسفية فلا يوجد أفضل من كلمة الاستدلاليين**»[٢] ولأجل ذلك يسميها البعض المعاصرين مدرسة حكومة العقل. هي المدرسة الّتي تستند إلى البرهان العقلي في

---

[١] . النووي ، محي الدين أبو زكريا يحيى ، المجموع شرح المهذب ، ج١، ص ٢٧-

[٢] . المطهري ، مرتضى ، مدخل الى العلوم الاسلامية (المنطق و الفلسفة) ص ١١١-

التدليل على مطالبها. أم تسميتها بالمشائية ماذكر فى كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية «المشاؤون هم أتباع أرسطو طاليس فانه لما عاد إلى أثينا فى أواخر سنة٣٣٥ ق ، م واستقر بها ، انشأ مدرسة فى ملعب رياضى يدعى لوقيون ، وكان من عادته انه يمشى ممشى إلى جانب الملعب ، فيوافيه التلاميذ، فيلقى عليهم دروسه وهو يتمشى وهم يرون من حوله ، فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائيين»[١] فعبر عن مدرسته بالمدرسة المشائية، والفلاسفة المسلمون الّذين اتبعوه هم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ممن اشهتروا بالفلاسفة المشائين، وأبرزهم هو الشيخ الرئيس ابن سينا، والّذي يعرف برئيس المشائين في الإسلام، وينتمي لهذه المدرسة معظم الفلاسفة في دين الاسلام، ولهذه المدرسة تراث ومؤلفات كثيرة أشهرها كتاب الشفاء لابن سينا.

٢- المدرسة الإشراقية

هذه المدرسة نادى بها أفلاطون ، الّذي كان يرى بأن المعارف بالخصوص الالهية منها، لا تتأتي عن طريق الاستدلال العقلي فحسب، بل لابدّ وأن يوجد إلى جانب ذلك سير وسلوك وتهذيب اخلاقي يبعث اشراقات و إفاضات للمعارف الإلهية على القلب.

وربما توغل بعض الباحثين عميقاً في التاريخ فوجد منابع إلهام المدرسة الإشراقية في تراث أفلاطون ومدرسته الاسكندرية والأفلاطونية الجديدة.

وجدّد هذه الفلسفة في العالم الإسلامي شيخ الإشراق شهاب الدين السهروري، الّذي قتل في حلب سنة ٥٨٧ هجري، وهو في عمر لم يتجاوز ٣٨ سنة.[٢]

---

[١] . يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٣.

[٢]. لاحظ -ملكى ، محمد جلال الدين ، الحكمة الاشراقية ، ص ٥٧ -

ان أصول هذه المدرسة لم تكن تنطلق من الأسس نفسها الّتي انطلقت منها الفلسفة المشائية ، بل كانت تبتعد عنها ابتعادا كبيرا ،لأن « النظر والاستدلال » لم يعد هو المحور والأساس في هذه المدرسة . وما كان عديم الأهمية هناك « وهو الشهود ولمكاشفة لمبنية على التصفية والتزكية » صار هو المحور هنا .[١]

وترى المدرسة الإشراقية ان المعرفة تحصل عبر إشراقها على النفس. وبذلك تمتاز مدرسة شيخ الإشراق عن المشائية، فإن منهج المدرسة المشائية يستند إلى النظر والبرهان وإعمال العقل، فهي حكمة استدلالية، بينما منهج المدرسة الإشراقية يبتني على تجلية النفس وصقلها، لكي تشرق عليها المعارف، فتكون كالمرآة المجلوة المصقولة، والوصول للحقيقة إنّما يكون من خلال الارتياض ومجاهدة النفس والكشف وليس من خلال العقل، فهي حكمة ذوقية تستند إلى الذوق والإلهام و الإشراق .

يقول السهروردي : **« واما أنت أردت أن تكون عالما إلهيا من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقربة إلى القدس ، فقد حدثت نفسك بالممتنع أو شبيه الممتنع ، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زمانا طويلا إلا ويأتيك البارقة النورانية وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة».**[٢]

٣- الحكمة المتعالية :

هذه المدرسة الّتي حاولت التقريب بين الفلسفة المشائية الاستدلالية وبين المدرسة الإشراقية الشهودية وبين ما جاء في الكتاب والسنة الشريفة من أحاديث وروايات .

مؤسسها هو الفيلسوف محمد ابراهيم القوامي الشيرازي المعروف بصدر الدين المتألهين وملا صدرا، المتوفي ١٠٥٠ هجرية في طريقه للحج بالبصرة، ولهذه المدرسة ميزتان :

---

[١]. انظر ، الحيدرى سيد كمال ، شرح الاسفار الاربعة ، ج ا ، ص ٨٠-

[٢] . ديناني ، غلام حسين ابراهيمي ، شعاع انيشه وشهود در فلسفه سهروردى ، ص ٤٧ -

أحدهما : الخلط بالعرفان

والثانية : تطبيقها على المصطلحات الإسلامية، وتأويل الألفاظ الواردة في الشرع إلى مفاهيم فلسفية، لئلا يتوهم بعض إنحراف الفلسفة عن الدين.[١]

يقول أحد الكتاب المعاصر «**ولم يقتصر دور ملّا صدرا على المزج المبسط لهذة المناهج، وإنّما عمل على دمج مكونات هذه المناهج وبناء معالم مدرسة جديدة، هي مدرسة الحكمة المتعالية، الّتي تلتقي مع مدرسة المشائين بالاستناد إلى البرهان، مثلما تلتقي مع المدرسة الإشراقية، لأنها تقول ان الكشف يمكن ان يوصل إلى الحقيقة، وهي تستلهم من منابع الوحي وتراث النبوة وأهل البيت عليهم السلام**» .[٢]

وكان الفيلسوف ابن سينا أول من ذكر مصطلح « الحكمة المتعالية» في كتابه الاشارات والتنبيهات قبل ملّا صدرا .[٣]

وقد اصطبغت فلسفة صدرالمتألهين بتراث العرفاء حتّى أن منهج البحث الفلسفي في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة » ترسم منهج العرفاء في السلوك القلبي، فاضحي السلوك العقلي لديه بمثابة السلوك الروحي للعرفاء .[٤]

المبحث الثالث : وحدة الوجود في الفلسفة الاسلامية

إن الفكر الإسلامي قد تبلور في ثلاثة اتجاهات وهي علم الكلام والتصوف «عرفان» والفلسفة، واستطاعت كل من هذه الإتجاهات عليحدة ان تغني مسرة الفكر الإسلامي من خلال ما صبت فيه

---

[١]. انظر، الصدر سيد رضا ، صحائف من الفلسفة ، ص ٢٠ -

[٢]. عبدالجبار الرفاعي ، مبادي الفلسفة ، ص٨٤ -

[٣]. انظر ، ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله ، التنبيهات والاشارات ،ج ٣، ص ٣٣٩و ٤٠١ -

[٤]. المطهري ، مرتضى آشنائي با علوم اسلامي ، مرتضي ، ج١ ص ١٩٥ -

من أفكار ومذاهب وآراء . من ثمّ إلى بلورة بعض المفكرين المسلمين لهذه الروافد وجمعها بشكل عضوي موحد في فلسفة جديدة هي فلسفة وحدة الوجود ، الفلسفة الّتي تقتصر رؤيتها على علاقة الله بالعالم وتفسيره هذه العلاقة أو الصلة على أساس من الوحدة الالهية الّتي تطغي على كل ما في الوجود ووصف هذا الوجود مظاهر وصفات واسماء لهذه الوحدة الالهية أو الذّات الإلهية.

إن وحدة الوجود في المنظورالاسلامي تقابل المصطلح >pantheism< في المنظور الاوربي إذن لا بدّ من معرفة مفهوم اله. ان ال«pantheism »تعني الله هو الكل ما هو إلا صياغة للعلاقة بين الله والعالم وتؤكد على التطابق بين الله والعالم.

وتؤكد ال«pantheism » على ان الله مطلق أزلي، وهو العلة الأولي، والحقيقة الخالصة، علمه كلي وقدرته كلية، وهو الوجود الكامل.

١- نظرية وحدة الوجود في العرفان الاسلامي

هنا لابدّ التطرق إلى نظرية ابن عربي لأنه أول من بين هذه النظرية بشكل واضح في الفكر الاسلامي. ومما لا شك فيه ان محيي الدين ابن عربي هو أول صوفي استطاع تقديم صياغة متكاملة لوحدة الوجود، وهو صاحب الصياغة النهائية لها في العرفان. وله نظرة مختلفة عن الممكن، تخالف ما تقرر عند الحكماء، وتحديدا المشائية لان المشائية ترى ان الممكنات موجودات متباينة بتمام الذات . وينكر ابن عربي تحقق الوجود في الممكن، ان هذا الاخير هو مظهر، وليس وجودا حقيقيا، تتلخص فلسفة محي الدين ابن عربي في وحدة الوجود في قوله « سبحان من اظهر الأشياء وهو عينها» فالدعامة الأساسية الّتي يؤسس عليها بنيانه الفكري هي ان الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكثرة في صفاتها واسمائها، وان هذه الحقيقة لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والاضافات فهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وان تغيرت الصورة الوجودية الّتي تظهر عنها. وعليه فليس الموجود من

الحقيقة في جميع مراتب الموجودات مع تكثرها وتعددها وتشعبها إلا الموجود المطلق وهو وكل ما سواه صور تجلياته وظهور ذاته. كما قال

سبحان من أوجد الأشياء من عدم ومن ثبوت وجود غير مختصر

في عينه أو عيون الخلق يظهره احكام بالّذي فيها من الصور

وكله خارج عن عين صورته بما له في وجود العين من سور

الحق أوجده والكون عينه بما لديه من الآيات والسور

لكن اقول أنا ان قلته بانا عين الوجود والّذي في الحق من يسر

فالصور ليس له والعين ليس لنا وباجتماعهما لي ينقض وطري[١]

يعني وحدة الوجود لدى ابن عربي هي وحدة تنكر وجود العالم الخارجي الظاهربكل موجوداته وظواهر وحدة تقرر ان الموجودات في الحقيقة شيء واحد وجوده الحق تعالى ووجودها الظاهر الزائل هو العالم. فالوجود الحقيقي هو وجود الحق.

ان الوجود الحق ليس له فيه شريك كما جاء في الاثر[٢]

اما الخلق والعالم فهو ظل للوجود الحق والخلق لا وجود له في ذاته. فالحقيقة الإلهية تتجلي في تفصيل الأشياء.

خلاصة القول ان ابن عربي يرى أنه لا موجود إلا الله هو الموجود الحق المطلق الأزلي وله الوجود كلّه ولا موجود سواه وما في الوجود إلا الله ونحن إن كنا موجودين فإنّما كان وجودنا به. [١]

---

[١]. ابن عربي، محي الدين . ديوان ابن عربي ص . ٣١١-

[٢]. المصدر نفسه ، ص ٨٠-

ربما تأثر ابن عربي في هذه النظرية من الهندوس « الفلسفة الهندية» كما اشار إليه « د . نظلة الجبورى » ما نصه « ويمكن القول ان اقران وحدة الوجود لدى ابن عربى تنطلق من الجذر البعيد لهذه الفكرة كما وجدتها ممثلة لدى الهنود وما نقله البيروني عنهم من القول « انهم يذهبون في الموجود أي أنه شئ واحد ... «باسديو» يقول في الكتاب المعروف بكيتا: أمّا عند التحقيق فجميع الأشياء الهية لأن «بشن» جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها وجعله ماءا ليغذيهم وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم وجعله قلبا لكل واحد منهم الذكر والعلم وضديهما».[٢]

٢- نظرية وحدة الوجود في الحكمة المتعالية

بعد نظرية ابن عربي لا بد أن نتطرق إلى نظرية صدر المتألهين لأن المعروف ان اسهام ملّا صدرا مفعما بالدقّة والمتانه، مبتكرا لكثير من أدوات التقريب، ومصححا كثيرا من شطحات صوفية، المنكرين لأهمية العقل والبرهان. لذا جاز ان تعتبر الحكمة المتعالية لحكيم شيرازي، أرقى نموذجا لفلسفة الوحدة، بل لوجاز وصفها بشيء آخر، لقلنا انها فلسفة، رحاها أصالة الوجود ومنتهاها وحدته. الفرادة الّتي تميز المسار الكشفي والبرهاني لأطروحة ملّا صدرا بخصوص الوحدة، تمعن في عقد المصالحة مع أنصار الوحدة وانصار الكثرة في ضوء تخريج رؤى خلاق.[٣]

يعتقد محمد اقبال ، ردا على دي جوبينو ، بأن مذهب صدر المتألهين في وحدة الذات والموضوع، كان بمثابة الخطوة الأخيرة التي (خطاها العقل الفارسي نحو الوحدة الخالصة).[٤]

يقول ملّا صدرا «و أمّا المتألهة القائلون بوحدة الوجود، فهم يقولون: ان الوجود ليس محض المعنى الانتزاعى كما قال به المتكلم، بل له حقيقة ثابتة شخصية قائمة بذاتها، لا تعدد فيها ولا كثرة

---

[١] . ابن عربي، محي الدين . ديوان ابن عربي الفتوحات المكية ، ج ١، ص٢٦٣ -

[٢] . د ، نظلة الجبورى ، فلسفة وحدة الوجود فى الفكر الاسلامي ، ص ١٥٥-

[٣] . انظر ، هاني ادريس ، ما بعد الرشدية ، ص ٢٢٦ -

[٤] . محمد اقبال ، تطور الفكر الفلسفي في ايران ، ص ١٢٨ -

بالذّات بل لها تعدد بالعرض وبالنسبة إلى انتساب الماهيات اليها، وهى منشا انتزاع المعنى الانتزاعى، وبها يصير الموجود موجودا والكائن كائنا. واكثرهم يدّعون أيضاً اسناد مذهبهم هذا إلى المكاشفة و الإشراق والشهود، وان العقل عن فهمه معزول كالحس في درك المعقول. نعم، بعضهم تصدى لاجراء المنبّهات العقلية على صحة هذا المسلك، فقال: أمّا الوجود له حقيقة ثابتة، فلانا نجد في الموجود من حيث انه موجود معنى ينافي اللاشيئية والمعدومية، وهو المعنى الّذي حكموا بانه مقدم على جميع الاتصافات بالمعانى الّتي هى غيره، ولما كان الشيء الانتزاعي الّذي لا تحقق له بذاته بل هو تابع في تحققه لغيره لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره في ذلك المنع والتقدم، يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الأمر.

و ايضا: لا شبهة في أن الماهيات باعتبار ذواتها مع قطع النظر عن انضمام الوجود إليها لا تكون منشاء لانتزاع الموجودية، والوجود الاعتباري الانتزاعي لا تحقق له في الخارج في نفس الأمر، فبملاحظة ان انضمام المعدوم إلى المعدوم لا يفيد الموجودية، يعلم ان الوجود حقيقة ثابتة في نفس الأمر هى منشاء انتزاع الموجودية.

و ايضا: الأشياء المغايرة للوجود إنّما يكون تحققها بالوجود، فالوجود نفسه أولى بالتحقق ضرورة ان ما لا تحقق له لا يفيد التحقق لغيره. ....الى أن قال .....على أن وحدة الوجود الانتزاعي وان المفهوم منه معنى واحد، ليس إلا كما تشهد عليه بداهة العقل، ودلالاته مؤيد صادق بل شاهد عادل على وحدة الوجود الحقيقى الّذي هو منشاء الانتزاع، كما لا يخفى على من له حدس سليم وطبع مستقيم. فقد ثبت أن للوجود حقيقة شخصية منزهة عن عروض التعدد والكثرة غير قائمة بشيء سوى ذاتها، بل الأشياء قائمة بها منسوبة إليها بالنسبة الاتحادية كما في الواجب تعالى، أو بالنسبة الارتباطية كما في الممكن.

وقال أيضاً « ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقائقها اوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار، حتّى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية، والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والأولياء .....

وقال في تفسيره للقران الكريم « **ان الوحدة لازمة لكل حقيقة ولكل ماهية، والكثرة أمر لاحق له من الخارج، كما ان الوجود فاش منبسط على كل شئي من الأشياء حتّى اللاوجود، فانه من حيث له مفهوم ذهني له نحو من الوجود العقلي إذ هو بهذه الحيثية شيء من الأشياء لا باعتبار انه سلب للوجود بل المعدوم المطلق والمجهول المطلق لكل منهما عنوان في الذهن يحمل ذلك العنوان على نفسه بالحمل الأولي الذّاتي. وان لم يحمل بالحمل الشائع الصناعي لا على نفسه ولا على غيره لكن يحمل على نفسه نقيض ذلك المفهوم، وهو الموجود في الجملة والمعلوم بوجه ما، فكذلك الوحدة لشمولها وانبساطها يصدق على نفسها وعلى مقابلها أي الكثرة حيث يقال " كثرة واحدة " و"عدد واحد " كما مر. فالوحدة والوجود كانهما رفيقان متصاحبان أينما تحقق أحدهما تحقق الآخر، بل الكشف والبرهان يحكمان بانهما أمر واحد ذاتا وحقيقتة»**[1]

ويقول في مورد اخر ومعنى التوحيد ان لا موجود إلا الله سبحانه..[2]

---

[1]. الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، تفسير القرآن الكريم ، ج٥، ص ٧١ -

[2]. الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، الأسفار ، ج ٢ ص ٣٢٦ -

خلاصة القول رأي ملّا صدرا هو «وحدة الوجود والموجود فى عين كثرتهما»[١]

المبحث الرابع: نظرية وحدة الوجود واتجاهاتها وتطورها التاريخي عند المسلمين

إن المباحث الفلسفية قبل الفارابي كانت كلّها تدور تقريبا حول محور الماهية، وعلى اقل تقدير فهي مبنية بشكل لا شعوري على أصالة الماهية، ولم نجد في الأحاديث المنقولة عن فلاسفة اليونان القدماء ما يدلّ بشكل واضح على أصالة الوجود. ولكنه يوجد مثل هذا الاتجاه بين الفلاسفة المسلمين امثال الفارابي وابن سينا وبهمنيار وميرداماد، بل قد توجد في تضاعيف كلامهم تصريحات بذلك ايضا.

ومن ناحية أخرى فإن شيخ الإشراق الّذي اهتم بشكل خاص بمعرفة الاعتبارات العقلية وقف موقفا مضادا لاتجاه أصالة الوجود وحاول ابطاله عن طريق إثبات اعتبارية مفهوم الوجود، وان كانت توجد في احاديثه مطالب تنسجم مع القول باصالة الوجود، وليس لها تفسير صحيح حسب القول باصالة الماهية.[٢]

إن ابن عربي أول من بين هذه النظرية بشكل واضح في الفكر الإسلامي وطرح هذا الموضوع في مطلع مباحث معرفة الوجود، وجاء بعد ذلك فضل الله البرهانبوري الهندي المتوفي سنة ١٠٢١ ه والف «التحفة المرسلة في وحدة الوجود » وبين بشكل واضح مسألة وحدة الوجود في هذه الرسالة وقال «ان الحق سبحانة وتعالى هو الموجود وان ذلك الوجود ليس له شكل ولا حد؛ ومع هذا اظهره

---

[١] . الشيرازي ، محمد بن ابراهيم ، صدر الدين ، الاسفار، ج١ ، ص ٤١.

[٢] . انظر ، اليزدي ، محمد تقي مصباح ، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ، ص ٣٤٤ -

: أي تجلى بالشكل والحد، ولم يغير عما كان عليه من عدم الشكل والحد، بل هو الان كما عليه كان .

ـ وان كان ذلك الوجود واحدا والالباس مختلفة ومتعددة .

ـ وإن ذلك الوجود حقيقة جميع الموجودات، وباطنها.

ـ وإن جميع الكائنات حتّى الذرة لا تخلو عن ذلك الوجود.

ـ وإن ذلك الوجود ليس بمعنى التحقق، ولا الحصول لأنهما من المعاني المصدرية المفهومية. ليسا بموجودين في الخارج؛ فلا يطلق الوجود بهذا المعنى على الحق والموجود في الخارج، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، عل عنينا بذلك الوجود الحقيقة المتصفة بهذه الصفات، اعني وجودها بذاتها، ووجود سائر الموجودات فهي، وانتفاء غيرها في الخارج.

- وان ذلك الوجود من حيث الكنه، لا ينكشف لاحد، ولا يدركه العقل، ولا الوهم ولا الحواس، ولا يتاتي في القياس، لأن كلهن محدثات، والمحدث لا يدرك بالكنه إلا المحدث، تعالت ذاته وصفاته عن الحدوث علوا كبيرا، ومن اراد معرفة من هذا الوجه، وسعي فيه فقد ضيع وقته .

وان لذلك الوجود مراتب سبعة

المرتبة الأولى : مرتبة اللاتعين والاطلاق والذّات البحت،

المرتبة الثانية : مرتبة التعين الأول، وهي عبارة عن علمه تعالى بذاته وصفاته وبجميع الموجودات على وجه الاجمال وتسمى مرتبة الوحدة والحقيقة المحمدية.

المرتبه الثالثه : مرتبة التعين الثاني، وهي عبارة عن علمه بذاته وبصفاته وبجميع الموجودات على طريق التفصيل، امتياز بعضها عن بعض وتسمى المرتبة الواحدية والحقيقة الإنسانية.

فهذه ثلاث مراتب كلّها قديمة ازلية والتقديم والتاخير عقلي لا زماني.

المرتبة الرابعة : مرتبة الارواح، وهي عبارة عن الأشياء الكفرية المجردة البسيطة الّتي ظهرت على ذواتها، وعلى أمثالها.

المرتبة الخامسة : مرتبة عالم المثال، وهي عبارة عن الأشياء الكفرية المركبة اللطيفة، الّتي تقبل التجزؤ، والتبعيص، والخرق والالتئام.

المرتبة السادسة : مرتبة عالم الاجسام، وهي عبارة عن الأشياء الكثيفة الّتي تقبل التجزؤ والتبعيض.

المرتبة السابعة: المرتبة الجامعة؛ لجميع المراتب المذكورة الجسمانية والنورانية والوحدة والواحدية، وهي التجلي الاخير وهي الإنسان.

وهذه سبع مراتب الأولى وهي مرتبة اللاظهور، والستة الباقية منها هي مراتب الظهور الكلية، والاخيرة منها اعني، الإنسان إذا عرج وظهرت فيه جميع المراتب المذكورة مع انبساطها يقال له : الإنسان الكامل.

والعروج والانبساط على الوجه الاكمل كان في نبينا « عليه الصلاة والسلام» ولهذا كان خاتم النبيين، وان اسماء المرتبة الالوهية لا يجوز اطلاقها على مراتب الكون والخلق وكذالك لا يجوز اطلاق مراتب الكون والخلق على مرتبة الالوهية .[١]

---

[١]. الهندي البرهانبوري فضل الله ، ورسائل في وحدة الوجود ، ص ٢٠٥ -

بعد ذلك صدر المتألهين جعله الأساس لحل المسائل الاخرى، وهو يقول في هذا الصدد « اني قد كنت شديد الذب عنهم ذي اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات، حتّى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا أن الامر بعكس ذلك.[١]

ويقول ملّا صدرا في تفسيره للقرآن الكريم « وقال بعض أهل الله؛ الوجود الحق هو الله خاصّة من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسمائه لأن الأسماء لها مدلولان: احدهما عينه وهو عين المسمّى والاخر ما يدلّ عليه مما ينفصل الاسم به عن اسم اخر ويتميز في العقل فقد بأن لك بما هو كل اسم عين الاخر وبما هو غيره فبما هو عينه هو الحقّ وبما هو غيره هو الحق المتخيل الّذي كنا بصدده فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا يثبت كونه إلا بعينه- انتهى كلامه.

نقول مراده من الحقّ المتخيل ما لوّحناه اليك من أن كلا من مفهومات الأسماء الالهية وإن كان بحسب نفس معناه معرّى عن صفة الوجود الحقيقي من الوجوب والقدم والازلية إلا أنه ممّا يجرى عليه في نفس الامر تلك الاحكام وينصبغ بنور الوجود الاحدي بالعرض لأن صفاته عين ذاته. وهذا النحو من العينية والاتحاد بالعرض غير ما الفه الجمهور وجرى عليه اصطلاحهم في الكتب العقلية فيما حكموا عليه بالاتحاد بالعرض لأن ذلك عندهم جار في اتحاد العرضيات والمشتقّات المحمولة على موضوعاتها كاتحاد مثل الابيض والاعمى مع زيد مما يشترط فيه قيام معنى المشتق منه ووجوده حقيقة أو انتزاعا.[٢]

و معنى هذا الاتحاد أن الوجود المنسوب أولاً وبالذّات إلى زيد مثلا هو بعينه منسوب إلى العرضي المشتق ثانياً وبالعرض أي على سبيل المجاز مع تجويز أن يكون لهذا العرضي نحو اخر من الوجود يوجد به بالذّات غير هذا الوجود الّذي قد وجد به بالعرض فإن مفهوم الابيض وإن كان

---

[١]. الشيرازي، محمد بن ابراهيم صدر الدين، الاسفار الأربعة، ج ١، ص٤٩.

[٢]. الشيرازي، محمد بن ابراهيم صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، ج١، ص: ٣٦.

متحدا مع زيد، موجودا بوجوده إلا أن له نحوا آخر من الوجود الخاصّ به في نفسه فانه جوهر موجود بالعرض وعرض موجود بالذّات لما قد حقّق في مقامه أن العرضي عين العرض الّذي هو مبدا اشتقاقه بالذّات. فيكون موجودا بوجوده بالذّات وهو بما هو عرضي محمول على جوهر محله يكون موجودا بوجوده الجوهري بالعرض.

و ليس من هذا القبيل اتحاد المعاني والاعيان الكلية بحقيقة الوجود إذ لا يمكن لها ضرب اخر من الوجود معرّى عن الوجود أو منحازا عنه لا في نفس الامر ولا عند العقل.

فالمعية بين ذات الله واسمائه الحسنى ليست كالمعية بين العرضي والذّاتي، فضلا عمّا هو بين العرض والجوهر ولا كمعية الذّاتيات في المهيات الامكانية لأن الحقّ ليس ذا مهية كلية بل حقيقته ليست إلا وجودا مقدسا بسيطا صرفا لا اسم له ولا رسم ولا اشارة إليه إلا بصريح العرفان ولا حدّ له ولا برهان عليه إلا بنور العيان وهو البرهان على كل شيء والشاهد في كل عين فمعنى كون اسمائه وصفاته عين ذاته كما مرّ أن الذّات الاحدية بحسب نفس هويته الغيبية ومرتبة انيته الوجودية مع قطع النظر عن انضمام أي معنى أو اعتبار أي أمر كان بحيث يصدق في حقّه هذه الاوصاف الكمالية والنعوت الجمالية ويظهر من نور ذاته في حد ذاته هذه المحامد القدسية ويتراءى في شمس وجهه هذه الجلايا النورية والاخلاق الكريمة العلية وهي في حدود أنفسها مع قطع النظر عن نور وجهه وشعاع ذاته لا ثبوت لها ولا شيئية أصلاً فهي بمنزلة ظلال وعكوس تتمثّل في الاوهام والحواسّ من شيء وكذلك حكم الاعيان الثابتة وحكم المعاني الذّاتية لكل موجود.

فجميع الاعيان المعقولة والطبائع الكلية ما هي عند التحقيق إلا نقوش وعلامات دالة على أنحاء الوجودات الامكانية الّتي هي من رشحات بحر الحقيقة الواجبية واشعّة شمس الوجود المطلق ومظاهر اسمائه وصفاته ومجالي جماله وجلاله، واما نفس تلك الاعيان والمهيات منحازة عن

الوجودات الخاصّة فلا وجود لها أصلاً لا عينا ولا عقلا. بل اسماء فقط كما في قوله﴿ إن هي إلا اسْماءٌ سَمَّيتمُوها أنتمْ واباؤُكُمْ ما انزَل الله بِها مِن سُلطان﴾. [١]

و لعل الكلام انجرّ إلى ما لا يطيق سماعه اسماع الانام ويضيق عن فهمه نطاق الافهام.[٢]

واثبات نظرية ملّا صدرا في وحدة الوجود يبتني على أمور ثلاثة:

١. إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية،

٢. إن مفهوم الوجود مشترك معنوي لا لفظي ،

٣. إن الوجود حقيقة مشككة لا حقائق متباينة،

فاذكر الآن هذه الامور الثلاثة بشكل موجز حتّى نفهم نظرية ملّا صدرا بشكل واضح.

١- اثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إن مسائل الوجود أو معرفة الوجود « انطولوجي» تطورت في الفلسفة الإسلامية ، لأنه لم تطرح من مسائل الوجود الأثنتي عشرة الأساسية ، إلا اثنتين أو ثلاث مسائل قبل الاسلام، مثل البداهة الوجود، والاشتراك المعنوى للوجود. [٣]وأهم هذه المسالة أساسا رئيسا لابحاث نظرية الوجود هي مسألة أصالة الوجود، يقول مطهري « إن القول باصالة الوجود يترتب عليه نتائج كثيرة فى الفلسفة ، بل قد لا تجد مسألة فلسفية إلا ويرتبط مصيرها بذلك »[٤] و لم تكن مسألة أصالة الوجود أو الماهية مطروحة قبل صدر المتالهين بصورة مسألة مستقلة، وإن كنا نلاحظ بين الفلاسفة السابقين ميولا نحو

---

[١]. القرآن ، النجم ، ٢٣ -

[٢]. . الشيرازي ، صدر الدين محمد بن ابراهيم ، تفسر القرآن الكريم ، ج١ ، ص ٣٧ -

[٣]. المطهري ، مرتضى ، محاضرات في الفلسفة الاسلامية ، ص ١٠٠.

[٤]. المطهري ، مرتضى ، أصول فلسفه، طباطبائ ص ٣٨٣ .

أحد الطرفين ،ولكنه لا يمكن نسبة أي واحد من القولين بشكل قطعي إلى مدرسة فلسفة معينة .[1] ينصب البحث في هذه المسألة على أن هناك أمرين متمايزين في كل موجود، وهذان الامران هما : الوجود والماهية، فأي من هذين الامرين واقعي، وأي منهما اعتباري وانتزاعي ؟

افتتح صدر المتألهين فلسفته مع المسألة أصالة الوجود ثمّ التشكيك فى الوجود، وبعد ذلك استطاع أن يؤسس مدرسته الفلسفية على أساس المسئلتين[2].

والدليل الأساس الّذي اعتمده صدر المتألهين على أصالة الوجود فى كتابه الأسفاره « الوجود أحق بالموجودية» يقول في صدد «لما كإن حقيقة كل شيئ هي خصوصية وجوده الّتي تثبت له ، فالوجود أولى من ذلك الشيئ بأن يكون ذا حقيقة».[3]

وقال الطباطبائى أيضاً فى تقريب هذا الدليل: « واذا كان كل شيئ إنّما ينال الواقعية إذا حمل عليه الوجود واتصف به، فالوجود هو الّذي يحاذي واقعية الأشياء، واما الماهية فاذا كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية ، ومع سلبه باطلة الذّات، فهي فى ذاتها غير أصيلة ، وإنّما تتأصل بعرض الوجود».[4]

٢- إن مفهوم الوجود مشترك معنوي لا لفظي

يدور البحث في هذه المسألة حول السؤال التالي : هل أن الوجود مشترك لفظي، أم أنه مشترك معنوي ؟ مما لا ريب فيه إن لفظ الوجود يحمل على أشياء كثيرة، فيقال : الإنسان موجود، الشجرة موجودة، الارض موجودة وكلما صدق لفظ ما على أشياء متعددة، فله إحدى حالّتين لا محالة : فاما

---

[1] . اليزدي محمد تقي مصباح ، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ، ، ص ٣٢٦ .
[2] . الطباطبائى ، محمد حسين، مجموعه مقالات فلسفية ، ط م ج٢ ص ٧ .
[3] . الشيرازي ، صدر الدين محمد بن ابراهيم ، الأسفار، ج١ ، ص ٣٨ .
[4] . الطباطبائي ، محمد حسين . نهاية الحكمة ، ص ١٠.

أن يكون لهذا اللفظ معان متعددة، وإمّا أن لا يكون لهذا اللفظ اكثر من مفهوم ومعني، والأقوال في المسألة ثلاثة :

القول الأول : إن المحكي بلفظ الوجود مشترك معنوي بين الواجب والممكن وبين الممكنات جميعا.

القول الثاني : إنه مشترك لفظي مطلقا بين الواجب والممكن ، ومشترك معنوي بين الممكنات جميعا، وهذا القول فى مقابل القول الأول.

القول الثالث : إنه مشترك لفظي بين الواجب والممكن ، ومشترك معنوي بين الممكنات.

إن هناك جملة من العناصر الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية يتوقف اثباتها على أن الوجود مشترك معنوي كمسألة أصالة الوجود ومسألة أن الوجود واحدة مشككة ،لأجل ذلك اختارت هذه المدرسة القول بأن مفهوم الوجود مشترك معنوي ومن أهم أدلتهم على ذلك : إنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة كتقسميه إلى وجود الواجب ووجود الممكن، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ثمّ وجود الجوهر إلى أقسامه ، ووجود العرض إلى أقسامه ، ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.[١]

يقول ملّا صدرا « والعجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به ، لأن الوجود في كل شيئ لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيئ واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه ، بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها، ولا بد من اعتبار كل واحد منها ،ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا ، فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك »[٢].

---

١ . الطباطبائي ، محمد حسين ، بداية الحكمة ، ص ١٣.

٢ . الشيرازي ، صدر الدين محمد بن ابراهيم ، الاسفار، ج١، ص ٥٢ .

٣- إن الوجود حقيقة مشككة لا حقائق متباينة

تعد مسألة وحدة وكثرة الوجود أهم مسائل الفلسفية بعد مسألة أصالة الوجود، لقد كان البشر على الدوام يطرحون الاستفهام التالي : إن العالم تحكمه الوحدة أم الكثرة ؟

يعني : هل أن ما هو واقع أمر واحد، والكثرة أمر موهوم، وهي من قبيل الصور المختلفة للشيء الواحد الّتي تلتقطها المرايا المتعددة، أم أن الامر على عكس ذلك، فالكثرة أمر واقعي والوحدة موهومة، يعني : أن الذهن البشري هو الّذي ينتزع الوحدة من الأمور الواقعية المتكثرة.

هناك ثلاث نظريات في هذا المجال :

١. الوحدة المحضة؛ وهي نظرية بعض العرفاء .

٢. الكثرة المحضة، وهي النظرية المنسوبة لفلاسفة المشّاء .

٣. الوحدة في عين الكثرة، أو التشكيك في الوجود، وهي النظرية المنسوبة لشيخ الإشراق وحكماء التراث الايراني .[١]

و ذهبت مدرسة الحكمة المتعالية أيضاً إلى الاتجاه الثالث، وهو القول بالوحدة التشكيكية للوجود، فالقول المنسوب للمشائين غير تام، لأن اختلاف الآثار صحيح أنه يكشف عن اختلاف المؤثرات، ولكن هذه المؤثرات ـ الموجودات ـ هي حقائق متباينة بتمام الذّات أم هي حقيقة واحدة لها مراتب متعدّدة الصحيح ما تقوله مدرسة الحكمة المتعالية وهو أن الوجود الّذي يكون منشأ لترتب الآثار هو حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب متعددة، تبدا بأدنى المراتب، المادة الأولى ـ الهيولى ـ وتنتهي بالمرتبة الّتي لا يحدها حد .

---

[١]. المطهري ، مرتضى ، شرح المنظومة ، ص ٤٨ -

وهنا قد يقال: كيف تكون الموجودات كثيرة حقيقة وبسيطة حقيقةً، ومع ذلك تعود إلى جهة واحدة، فإن رجوعها إلى جهة واحدة يعني أنها مركبة، كيف نقول ذلك؟

لابد أن نقول أن هذه الكثرة الّتي نراها في الخارج لا تعود إلى جهة كثرة حقيقية واقعية في العالم الخارجي، وهذا الاشكال ينشأ من الخلط والتوهم بين التشكيك العامي والخاصي، وقد قلنا أن ما به الاختلاف مرة يعود إلى ما به الاشتراك، فيكون تشكيكا خاصيا، إذ هناك مراتب مختلفة يعود بها ما به الاتحاد إلى ما به التمايز والاختلاف، ومرة أخرى لا يعود ما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد فيكون التشكيك عاميا، فتوهم أن هذا التشكيك عاميا يؤدي لاثارة مثل هذا الاشكال، أمّا إذا عرفنا أن التشكيك هنا خاصي ـ ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف ـ حقيقة واحدة، فعندها نستطيع أن نلتزم ببساطة الموجودات من جهة ورجوع الكثرة وما به التمايز إلى الوحدة من دون أن تكون هذه الكثرة باطلة، وعليه نقول أن ما نراه من كثرة بين الموجودات يعود إلى الوجود نفسه، فإن ما به الاتحاد وما به التمايز يعودان إلى حقيقة واحدة، مثلما قلنا من الاتحاد والتمايز بين الاعداد، الواحد والاثنين والثلاثة... الخ، إذا اتضح أن الواقع الخارجي حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، يعود ما به الاتحاد لنفس ما به التمايز والاختلاف، بالتشكيك الخاصي .

ومدّعى مدرسة الحكمة المتعالية، وهو أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، يعود إلى أمرين

الأول: إن الواقع الخارجي حقيقة واحدة

والثاني: إن هذه الحقيقة الواحدة مشككة، بالتشكيك الخاصي

لأجل ذلك يقول ملّا صدرا «حقيقة الوجود ، فقد تطلق فى مورد الواجب تعالى وهذه هي الحقيقة المأخوذه بشرط لا الّتي هي أعلى مراتب التشكيك».[١]

---

[١] . الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، الاسفار ، ج١ ص ٤٥.

وقد تطلق ويراد بها تمام مراتب الوجود بما لها من سعة وانبساط فتشمل الواجب ، والممكن بجميع مراتبه ونشاته.[١]

وبين نظريته بشكل واضح في العبارة التالية « واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك ، أعني بالأولية والأقدمية والأشدية ، فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض ، وفي بعضها أتم و أقوى ، فالوجود الّذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره ، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع ، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ، ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض ، وايضا فإن الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي ، وخصوصاً وجود نفس المادة القابلة ، فإنها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم».[٢]

المبحث الخامس: وحدة الوجود بين القبول والرفض« دراسة في اهم الأدلّة والمناقشات»

وفيه عدة مطالب :

المطلب الأول : الأدلّة على وحدة الوجود

١- دلائل على وحدة الوجود من القرآن الكريم

استدل ملّا صدرا على نظرية وحدة الوجود من بعض آيات الكتاب الكريم منها؛

---

[١] .الطباطبائي ، محمد حسين ، نهاية لحكمة ، ص ٢٠ .

[٢] . الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، الاسفار ، ج١ ، ص ٥٣ .

- ﴿ وهوَ مَعَكُمْ اين ما كُنتمْ ﴾.[١]
- ﴿والآية الكريمة، الله نورُ السَّماوات والارْض﴾.[٢]

﴿فاينما توَلوا فثَمَّ وَجْه الله ﴾[٣].

وهكذا الآية المباركة ﴿وهوَ الّذي في السَّماءِ إله وفي الارْضِ اله﴾.[٤]

- ﴿وَ لله المَشْرِقُ والمَغْرِبُ فاينما توَلوا فثَمَّ وَجْه الله﴾.[٥]

يقول ابن عربي في تفسير هذه آية «وَ لله المَشْرقُ اي: عالم النور والظهور الّذي هو جنة النصارى وقبلتهم بالحقيقة هو باطنه والمَغْربُ اي: عالم الظلمة والاختفاء الّذي هو جنة اليهود وقبلتهم بالحقيقة هو ظاهره فاينما توَلوا اي: أي جهة تتوجهوا من الظاهر والباطن فثَمَّ وَجْه الله أي: ذات الله المتجلية بجميع صفاته، أو ولله الإشراق على قلوبكم بالظهور فيها والتجلي لها بصفة جماله حالة شهودكم وفنائكم، والغروب فيها بتستره واحتجابه بصورها وذواتها، واختفائه بصفة جلاله حالة بقائكم بعد الفناء. فاي جهة تتوجهوا حينئذ فثمّ وجهه لم يكن شيء إلا اياه وحده إن الله واسِعٌ جميع الوجود شامل لجميع الجهات والوجودات عَليمٌ بكل العلوم والمعلومات.»[٦]

- ﴿وَ ما رَمَيت إذ رَمَيت ولكِن الله رَمى ﴾[٧].

---

[١] . القرآن الكريم ، الحديد ، ٣ .
[٢] . القرآن الكريم ، النور ٣٥ .
[٣] . القرآن الكريم ، البقرة ١١٥ .
[٤] . القرآن لكريم ، الزخرف ، ٨٤.
[٥] . ابن عربي ، محي الدين ، تفسير القرآن ، ج١ ص ٥٠ .
[٦] . ابن عربي ، محي الدين ، تفسير القرآن ، ج١ ص ٥٠.
[٧] . القرآن ، الانفال: ١٧.

فسّر هذه الاية بأن حقّ هذه العبارة التى هي في مقام قصر القلب أو الافراد أن يقال: فانتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما أنت رميت ولكن الله رمى، ثمّ حقّ القرينتين أن تكونا متوافقتين وقد اختلفتا في أداة النفى وذكر المفعول وحذفه ومضيّ الفعل ومضارعته وإثباته لمن نفى عنه وعدمه؛ والوجه في ذلك إن الإنسان له وجهة الهية بها فاعليته ووجهة نفسية بها ينسب الافعال إلى نفسه وقد يرتفع عنه بالرّياضات والمجاهدات إذا كان سالكا إلى الله وجهته النفسية بحيث لا يرى من نفسه اثرا في البين ولا يرى في الوجود إلا الله ووجهته، فحينئذ يصحّ سلب الافعال عنه حقيقة وفي نظره أيضاً لأنه لا يرى لنفسه وجودا ولا اثرا، ويسمّى هذا المقام في اصطلاحهم مقام الفناء، فاذا صحا من فنائه وغشوته صار باقيا بالله لا بنفسه يعنى يرى للوجود مراتب ولكن لا يرى للحدود وجودا فيرى وجوده مرتبة من وجود الله لا مباينا لوجود الله، فحينئذ يرى لمرتبة نفسه وجودا هو وجود الله في تلك المرتبة وهو المسمّى بالبقاء بالله، فيصحّ منه نسبة الوجود إلى نفسه ونسبة اثر الوجود إليها حسب استشعاره لمراتب الوجود لكن نسبة اثر الوجود حينئذ غير النسبة التى كانت قبل الفناء، وإن لم يصح من فنائه فلم يكن نسبة للفعل إليه في نظره لأنه لا يرى في الوجود إلا الله ولا يرى الفعل إلا من الله.[1]

وهناك ايات أخرى يستدل بها العرفاء في ابحاثهم على هذه النظرية منها :

- **﴿ الله يحُول بَين المَرْءِ وقَلبِه﴾** [2]
- **﴿ ونحْن اقْرَبُ إليه مِن حَبْل الوَرِيد﴾** [3]
- **﴿ ونحْن اقْرَبُ إليه مِنكُمْ ولكِن لا تبْصِرُون﴾** [4]

---

[1] . گنا آبادي سلطان محمد ، تفسير بيان السعادة فى مقامات العبادة ، ج٢ ، ص٢٣٠ -

[2] . القرآن الكريم ، (الانفال٢٤) -

[3] القرآن الكريم ،(ق .١٦) -

[4] . القرآن الكريم ، (الواقعة. ٨٥) -

- ﴿إن الّذين يبايعُونكَ إنّما يبايعُون الله يدُ الله فوْقَ أيدِيهم﴾[1]
- ﴿هوَ الأول والاخِرُ والظاهرُ والباطِن وهوَ بِكُل شَيءٍ عَليمٌ﴾[2]

هوَ الأول الازلى السرمدي السابق في الوجود والتحقق وكذا هو أيضاً الاخِرُ الأبدي الدائم المستمر فيه بلا انقضاء

و لا انتهاء وكذا هو الظاهرُ المتحقق في الشهادة والعيان وهو أيضاً الباطِن المكنون في عموم الاكوان فانظر أيّها الناظر المعتبر هل بقي لغيره وجود ولسواه عين وشهود وبالجملة هوَ بذاته بِكُل شَيءٍ ظهر من امتداد اظلاله وإنعكاس أشعة نور وجوده عَليمٌ بحضرة علمه الّذي هو عين ذاته وحضوره غير مغيب عنه مطلقا ومن كمال علمه وارادته ووفور حكمته وقدرته.[3]

- ﴿ وكان الله بِكُل شَيءٍ مُحِيطا﴾[4]

وَ الله الواحد الاحد الفرد الصمد الّذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد عموم ما ظهر في السَّماوات اى العلويات وكذا عموم ما ظهر في الارْض اى السفليات إذ كل ما ظهر وبطن غيبا وشهادة منه بدا واليه يعود وكان الله المتجلى في الآفاق والأنفس بالاستقلال والاستحقاق بِكُل شَيءٍ من مظاهره مُحِيطا لا كاحاطة الظرف بالمظروف بل كاحاطة الشمس بالاضواء والاظلال واحاطة الارواح بالاشباح والماء بالامواج. ذقنا بلطفك حلاوة توحيدك يا اكرم الاكرمين .[5]

---

[1] . القرآن الكريم (الفتح. ١٠) -
[2] . القرآن الكريم ، (الحديد: ٣) -
[3] . نخجواني نعمت الله بن محمود ، الفواتح الالهية والمفاتح الغيبية ، ج ٢ ، ص ٣٨٦ -
[4] . القرآن الكريم ، (النساء. ١٢٦) -
[5] . نخجواني نعمت الله بن محمود ، الفواتح الالهية والمفاتح الغيبية ، ج١ ص ١٧٠ -

بهذه الايات استدل على نظرية وحدة الوجود في كلمات العرفاء.[١] يقول ابن عربي في حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء، فتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم إلا أن ذلك العماء هو الخيال المحقق وفيه ظهرت جميع الموجودات وهو المعبر عنه بظاهر الحق في قوله تعالي. هوَ الأول والاخِرُ والظاهرُ والباطِن [٢]وإنشاء هذه العماء في نفس الرحماني من كونه الهاً لا من كونه رحمانا فقط، فجميع الموجودات ظهرت في العماء بكن أو باليد الالهية، أو باليدين إلا العماء فظهور بالنفس خاصة .[٣]

٢- دلائل على وحدة الوجود من أقواله ﷺ

هناك احاديث نبوية استدل بها العرفاء على نظرية وحدة الوجود منها:

- قال رسول الله ﷺ «اصدق كلمة قالتها العرب كلمة لبيد

«ألا كل شي ما خلا الله باطل» [٤] وتتمة البيت : وكل نعيم لا محالة زائل وحينما ردد احد الصحابة هذا البيت فقيل له : كذب والله في الشطر الثاني فإن نعيم الجنة لا يزول.

- وقوله ﷺ إن احدكم إذا قام إلى الصلاة فإنّما يناجي ربّه، فإن ربه بينه وبين القبلة. وهذا الحديث متفق عليه
- وقوله ﷺ إن الله تعالى قال : من عادى لي وليا فقد اذيته بالحرب وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضت عليه لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتّى احبه فاذا

---

[١]. السهروردي ، الشيخ ابراهيم بن حسن ، رسائل وحدة الوجود ، ص ٢٠٩ -

[٢]. القرآن الكريم ، (الحديد. ٣) -

[٣]. ابن عربي ، محي الدين ، الفتوحات المكية ابن عربي ، باب ١٣٣ -

[٤]. العجلوني اسماعيل بن محمد ، كشف الخفاء ، ج١ ، ص ١٤٥ ، الحديث رقم : ٣٧٨ -

احببته كنت سمعه الّذي يسمع به، وبصره الّذي يبصر به، ويده الّتي يبطش بها، ورجله الّتي يمشي بها ....[١]

- عن النبي ﷺ أنه قال « لو ادليتم بحبل على الارض السفلي لهبط على الله ».[٢]

- قوله ﷺ : « كنت سمعه وبصره ولسانه ورجله ...» [٣]

٣- من أهم دلائل وحدة الوجود« الكشف»

في الفرنسية decouverte

في الانكليزي discouvery/

الكشف في اللغة رفع الحجاب، وفي الاصطلاح هو الاصطلاح على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجودا وشهودا .[٤]

و الفرق بين المفهومي الكشف والاختراع إن الكشف يطلق على حصول العلم بالامور الحقيقية الموجودة بالفعل، كالكشف عن الآثار، على حين أن الاختراع هو الكشف عن أمور جديدة غير موجودة بالفعل كاختراع الآلات والأدوية. [٥]

و قد بين القدماء أن الكشف عن الأمور الغيبية يتم بطريقين أحدهما طريق الالهام noitaripsnl>» والحدس noitiutnl> » وهو ذاتي، والاخر طريق الوحي Revelation>» وهو خارجي طارئ. أمّا الالهام فهو العلم الّذي يقع في القلب بطريق الفيض من

---

[١] . البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ، كتاب الرقاق باب التواضع ، ج٨ ، ص ١٣١ -

[٢] . . الشيرازي ، محمد بن ابراهيم صدر الدين ، الاسفار ، ، ج ٦ ص ١٤٢ ، شرح فصوص الحكم ، القيصري ، ص٣٨٩ -

[٣] . المصدر السابق ، ج ٦ ص ١٤٢ -

[٤] . الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف ، تعريفات الجرجاني ص، ٣٤-

[٥] . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج٢ ، ص: ٢٣٢ -

غير استدلال ولا نظر، بل بنور يقذفه الله في الصدر «الغزالي، المنقذ من الضلال» وسبيله أن يطهّر الإنسان قلبه من الشواغل الحسية، وأن يحضر الهمّة مع الارادة الصادقة، وأن يتعرّض للنفحات الالهية حتّى يصدق عليه قوله تعالى: وكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد.

و أمّا الحدس فهو جودة حركة لقوة الفهم إلى اقتناص المجهول .[١]

قال ابن سينا: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية، إلى أن يشتغل حدساً أعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور الّتي في العقل الفعال من كل شيء، إمّا دفعة، وإمّا قريبا من دفعة»[٢]

و الفرق بين الهام الغزالي وحدس ابن سينا إن العلم الّذي يقع في النفس عند الأول فتح من الله، على حين أنه عند الثاني فيض من العقل الفعال، ولا بدّ في كلا الحالين من حصول الاستعداد في النفس لقبول الحقائق .

و جملة القول إن الكشف يتم بثلاث طرق: احدها الحدس، والاجتهاد، والاستبصار، والاستدلال، وهو طريق العلماء، والثاني الالهام والاستغراق في التأمل الباطن، وهو طريق الأولياء، والثالث الوحي، وهو نوع من المعرفة فوق الالهام يدرك معه المرء كيف حصل له العلم ومن اين حصل، وهو طريق الانبياء .[٣]

يقول ملّا صدرا في الكشف عن أصالة الوجود « إني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارة الوجود وتأصيل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا يقينيا أن الأمر بعكس ذلك وهو

---

[١]. الغزالي ، أبو حامد ، المنقذ من الضلال ، ص. ١٢٣-

[٢]. ابن سينا، أبوعلي الحسين ابن عبدالله ، النجاة ، ص ٣٧٣ -

[٣]. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج ٢ ، ص: ٢٣٢ -

إن الوجدات فهي الحقائق المتأصلة الواقعة فى العين وان الماهيات ما شمت رائحة الوجود ابداً كم سنظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية.[١]

٤- أدلة العقلية على حقيقة وحدة الوجود

ذكرت سابقا إن إثبات نظرية وحدة الوجود يبتني على أمور ثلاثة

١. إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية،

٢. إن مفهوم الوجود مشترك معنوي لا لفظي ،

٣. إن الوجود حقيقة مشككة لا حقائق متباينة،

الآن اذكر الأدلّة العقلية على هذه الأمور الثلاثة :

الدليل الأول؛ إنه لو انتزع مفهوم واحد من اشياء متخالفة بما هي متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه لكان الواحد كثيرا.[٢]

و في نهاية الحكمة : الحق إنها حقيقه واحدة في عين أنها كثيرة، لأنا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.[٣]

---

[١]. الشيرازي ، صدر الدين محمد بن ابراهيم ، الاسفار ، ج١ ص ٤٩ .

[٢]. السبزواري ، الملّا هادي ، شرح المنظومة ، ص ٢٤ -

[٣]. الطباطبائي ، محمد حسين ، نهاية الحكمة ، ، ص ١٨ -

المطلب الثاني : مخالفة الفقهاء والمتكلمين لنظرية وحدة الوجود

انبري عدد من الفقهاء والمتكلمين سواء كانوا من الشيعة أو السنة إلى مخالفة ما يعتقده العرفاء والمتصوفة بالنسبة إلى نظرية وحدة الوجود وأورد عليها الانتقادات والمأخذ حتّى أنهم كفروا أهل العرفان لتبنيهم مثل هذه النظريات والأقوال لأنهم يرون في هذه العقيدة ما يتناقض التعاليم الالهية .

١ - شيخ احمد سرهندى

ومن كبار الصوفية الّذين عارضوا وبينوا فكر وحدة الوجود الامام أحمد بن عبد الأحد السرهندي«ت ١٠٣٤هـ» امام الطريقة المجددية النقشبندية ، حيث بين خطأ المنهج القلبي الروحاني دون الالتزام بالشريعة .... ووضح أن وحدة الوجود هي قول لمقام روحي معين يقف عنده صاحبه ، حتّى إذا تجاوزه وصل إلى مقام وحدة الشهود. أي ليس مشهودا سواه وليس لا يوجد سواه.[١]

٢ - العلامة الحلي رح :

قال تحت عنوان البحث الخامس في أنه تعالى لا يتحد مع غيره، الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد، فإنه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا، وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بأنه تعالى يتحد بأبدان العارفين حتّى تمادي بعضهم وقال، أنه تعالى نفس الوجود، وكل موجود فهو الله تعالي، وهذا عين الكفر والالحاد، الحمد لله الّذي فضلنا باتباع أهل البيت دون الأهواء المضلة.[٢]

---

[١] . الدهلوي، احمد السرهندي: المكتوبات ، ترجمة محمد مراد المترلوي، ،ج ، ١ ، ص٣٨٢ .

[٢] . الحلي، جعفر بن الحسن ، كشف الحق و نهج الصدق : ٥٧ .

٣ - المحقق الاردبيلي رح :

قال ماترجمته : لابدّ أن يعتقد المؤمن في كل حال أن القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود كفر، [١]

وقال في موضع آخر، وهم قالوا بوحدة الوجود، واعتقادهم : ان كل انسان بل كل شيء هوالله تعالى شأنه كما أشير اليه، وهم أشد كفرا وأعظم خزيا من نمرود وشداد وفرعون لاعتقادهم بالهيته جميع الأشياء الغير الطاهرة فضلا عن غيرها، فلو سميت تلك الفرقة ب «الكثرتية» كان أبلغ، لمبالغتهم في كثرة الاله بحيث لا يبقي شيء مما سوى الله تعالى إلا ويقولون : أنه الله، وزعموا أن الجميع واحد.[٢]

٤ - العلامة المجلسي رح :

قال في رسالة الاعتقادات؛ انهم « الصوفية» لعنهم الله لا يقنعون بتلك البدع، بل يحرفون أصول الدين يقولون بوحدة الوجود، والمعنى المشهور في هذا الزمان المسموع من مشايخهم كفر بالله العظيم.[٣]

٥ - الشيخ علاء الدولة السمناني:

كتب على قول ابن العربي في أول الفتوحات؛ سبحان من اظهر الأشياء وهو عينها ، ما لفظه ؛ ان الله لا يستحي من الحق، أيها الشيخ، لو سمعت من أحد انه يقول؛ فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه البته؛ بل تغضب عليه، فكيف يسوغ لك أن تنسب هذا الهذيان إلى الملك الديان ؟ تب

[١]. الاردبيلي أحمد بن محمد، حديقة الشيعة . ص ٥٧٥ -

[٢]. المصدر السابق ، ٥٦٨ -

[٣]. المجلسي ، محمد باقر بن محمد تقي، الاعتقادات . ص١٨-

إلـى الله توبـة نصـوحا لتنجـو مـن هـذه الورطـة الـوعرة الّتـي يسـتنكف منهـا الـدهريون والطبيعيـون واليونانيون، والسلام على من اتبع الهدى. [١]

٦ - الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي

قال في شوارع الالهام ؛قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحده الوجـود، وان الوجـودات بـل الموجودات ليست بمتكثرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد قـد تعـددت شـؤونه وتكثـرت أطـواره، ولمـا كـان ذلـك بحسـب الظـاهر وبـالمعني التبـادر مخالفـا لمـا يحكـم بـه بديهـة العقـل مـن تكثـر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار. [٢]

٧ - السيد محسن الحكيم

قال فـي المستمسـك؛ وأمّـا القـائلون بوحـدة الوجـود مـن الصـوفية فقـد ذكـرهم جماعـة مـنهم السبزواري في تعليقته على الأسفار، قال والقائلون بالتوحيـد إمّـا ان يقـول بكثـرة الوجـود والموجـود جميعا مع التكلم بكلمة التوحيد لسانا واعتقادا بها اجمالا، واكثرالناس في هذا المقام، وإمّا أن يقـول، بوحدة الوجود والموجود جميعا، وهو مذهب بعـض الصـوفية، وإمّـا يقـول، بوحـدة الوجـود وكثـرة الموجود وهو المنسوب إلى اذواق المتألهين وعكسه باطل، وإمّا ان يقول بوحدة الوجـود والموجـود في عين كثرتها، وهو مذهب المصنف والعرفاء الشامخين ،

والأول : توحيد عامي، والثالث توحيد خاصي، والثاني توحيد خـاص الخـاص، والرابـع توحيـد اخص الخواص .

---

[١]. أحمدي السيد قاسم علي ، التنزيه المعبود في الرد علي وحدة الوجود، ، ص٤٥٢ -

[٢]. اللاهيجي ، عبد الرزاق شوارق الالهام ، ج ١ ص ٤١ -

اقول : حسن الظن بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاص والحمل على الصحة المأمور به شرعا يوجبان حمل هذه الأقوال على خلاف ظواهرها، وإلا فكيف يصح على هذه الأقوال وجود الخالق والمخلوق والآمر والمأمور والراحم والمرحوم ؟[١]

٨ - السيد الخوئي رح:

القائل بوحدة الوجود إن أراد من وحده الوجود ما يقابل الأول، وهو ان يقول بوحدة الوجود والموجود حقيقة، وانه ليس هناك في الحقيقة إلا موجود واحد ولكن له تطورات متكثرة واعتبارات مختلفة، لأنه في الخالق خالق وفي المخلوق مخلوق، كما انه في السماء سماء وفي الارض ارض وهكذا، وهذا هو الّذي يقال له : توحيد خاص الخاص .... وحكي عن بعضهم أنه قال؛ ليس في جبتي سوى الله ..... فإن العاقل كيف يصدر منه هذا الكلام، وكيف يلتزم بوحدة الخالق ومخلوقه ويدعي اختلافهما بحسب الاعتبار ؟ كيف كان، فلا اشكال في التزام بذلك كفر صريح وزندقُ ظاهرة، لأنه انكار للواجب والنبي ص حيث لا امتياز للخالق عن المخلوق حينئذ إلا بالاعتبار، وكذا النبي ص وابوجهل مثلا متحدان في الحقيقة على هذا الأساس وإنّما يختلفان بحسب الاعتبار .[٢]

---

[١]. الحكيم ، سيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، ج ١ ، ص ٣٩١ -

[٢]. الخوئي ، ابوالقاسم بن علي أكبر الموسوي ، التنقيح ، ج ٣ ص ٨١

الفصل الرابع «مقارنة في الفلسفتين»

المبحث الأول : مقارنة لوحدة الوجود في الفلسفة الإسلامية والهندية

المبحث الثاني : دور البيروني في نقل الفلسفة الهندية إلى المسلمين

المبحث الثالث : بينا فيه المشتركات بين الفلسفتين ومنشاء المشتركات

المبحث الرابع : كان الحديث عن الفروقات في الفلسفتين ومنشاء الفروقات

تمهيد :

يمكن أن يكون البحث في هذا الفصل من متممات الفصول المتقدمة وان كان بحثا مستقلاً من الناحية الموضوعية. لا بد من البحث عن أسباب تفاعل الفلسفتين فعقدنا هذا الفصل بعنوان (المقارنة بين الفلسفتين) تحت ثلاث مباحث حتى نبحث عن الاسباب والمنطلقات لهذه الامر فنبحث في المبحث الاول عن دور البيروني في نقل الفلسفة الهندية الى الفلسفة الاسلامية ونبحث في المبحث الثاني تفاعل بين الفلسفتين و في الثالث المشتركات والفروقات بين الفلسفتين .

المبحث الأول : دور البيروني في نقل الفلسفة الهندية إلى المسلمين

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : من هو البيروني؟

أبو الريحان محمد بن أحمد البَيْرُوني عالم مسلم .كان رحّالةً وفيلسوفًا وفلكيًا وجغرافيًا وجيولوجيًا ورياضياتيًا وصيدلّيًا ومؤرخًا ومترجمًا لثقافات الهند. وصف بأنه من بين أعظم العقول الّتي عرفتها الثقافة الإسلامية، وهو أول من قال إن الأرض تدور حول محورها، صنف كتباً تربو عن المائة والعشرين. ولد في ضاحية كاث عاصمة خوارزم في أوزبكستان في شهر سبتمبر حوالي سنة «٣٦٢ هـ،٩٧٣م رحل إلى جرجان في سن ال٢٥ حوالي ٣٨٨ هـ ٩٩٩ م حيث التحق ببلاط السلطان أبو الحسن قابوس وشمجير شمس المعالي ونشر هناك أولى كتبه وهو « الآثار الباقية ، عن القرون الخالية » وحين عاد إلى موطنه الحق بحاشية الأمير ابي العباس مأمون بن مأمون خوارزمشاه الّذي عهد إليه ببعض المهام السياسية نظرا لطلاقة لسانه وعند سقوط الامارة بيد محمود بن سبكتكين حاكم عزنة عام ٤٠٧ هـ الحقه مع طائفة من العلماء إلى بلاطه ونشر ثاني مؤلفته الكبرى « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولةٍ في العقل أو مرذولة » كما كتب مؤلفات أخرى مثل« التفهيم لأوائل صناعة

التنجيم » ولكن«تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»هو أهم وأوسع كتاب وصلنا في وصف عقائد الهندوس، وشرائعهم وعاداتهم في أنكحتهم وأطعمتهم وأعيادهم، ونظم حياتهم، وخصائص لغتهم، توفي سنة ٤٤٠ هـ ١٠٤٨م» وأطلق عليه المستشرقون تسمية بطليموس العرب .

وكان يعرف العديد من اللغات منها الفارسية والعربية والسنسكريتية وعرف أيضاً العبرية والسريانية واليونانية ويُقال أنه قضى معظم حياته في أفغانستان وفي عام ١٠١٧ سافر البيروني إلى الهند وقد أصبح من أهم الملهمين للعلوم الهندية الإسلامية وقد أعطوه لقب "مؤسس علم الهنديات" وقد كانت له إسهامات في علوم الأرض وقد سُمي "أبو الجوديسيا" وهي فرع من الرياضيات —

يقول زغلول راغب محمد النجار« البيروني من دون شك من ابرز العقول المفكرة في جميع العصور ، تميز بصفات جوهرية تظهره بمظهر الشمول وعدم التقيد بالزمن ، واستطاع أن يشق طريقه وان يصبح عالما يشار إليه بالبنان من بين أعلام عصره، من خلال إسهاماته الفكرية والعلمية، حتّى صار البيروني مطلبا لعدد من الأمراء والسلاطين لما له من مكانة علمية، كما ويعد من أعظم المبتكرين والمبدعين واكبر المفكرين وأشهر الباحثين ذكاء في العلوم الفلكية والرياضية والطبيعية بين علماء العرب والمسلمين . ويعد البيروني من أوائل علماء المسلمين الّذين اعتمدوا على البحث والتجربة كوسيلة لتحصيل المعارف ، وكان يتحاشى الأخذ بالآراء العلمية دون دراسة وتحقيق ، ومن هذا يظهر جليا أن طريقة البيروني في البحث تقوم على التأمل والمشاهدة والملاحظة والاستنباط .[١]

كان عالم رياضيات وفيزياء وكان له أيضاً اهتمامات في مجال الصيدلّة والكتابة الموسوعية والفلك والتاريخ. سميت فوهة بركانية على سطح القمر باسمه إلى جانب ٣٠٠اسم لامعا تمّ اختياره

[١]. زغلول راغب محمد النجار ، اسهام علماء المسلمين الأوائل في تطوير علوم الأرض ، ص ١٤٨

لتسمية الفوهات البركانية على القمر ومنهم الخوارزمي وأرسطو وابن سينا . ولد في خوارزم التابعة حاليا لأوزبكستان والّتي كانت في عهده تابعة لسلالة السامانيين في بلاد فارس درس الرياضيات على يد العالم منصور بن عراق « ٩٧٠ – ١٠٣٦» وعاصر ابن سينا « ٩٨٠ – ١٠٣٧» وابن مسكوويه « ٩٣٢ – ١٠٣٠» الفيلسوفين من مدينة الري الواقعة في محافظة طهران. تعلم اللغة اليونانية والسنسكريتية خلال رحلاته وكتب باللغة العربية والفارسية. البيروني بلغة خوارزم تعني الغريب أو الآتي من خارج البلدة، كتب البيروني العديد من المؤلفات في مسائل علمية وتاريخية وفلكية وله مساهمات في حساب المثلثات والدائرة وخطوط الطول والعرض، ودوران الأرض والفرق بين سرعة الضوء وسرعة الصوت، هذا بالإضافة إلى ما كتبه في تاريخ الهند ووصفه وسعة ثقافته وانفتاحه على الأمم الّتي زارها وفي عام ١٠١٧ سافر إلى الهند وعاش فيها فترة كبيرة وهناك ألف كتابه "تاريخ الهند" [١]

تحقيق ما للهند

وهو كتاب جامع في تاريخ الهند الحضاري والثقافي ، وترجع قيمة هذا الكتاب الى

البيروني اعتمد على المشاهدة والرحلة والتجربة الشخصية . وهو كتاب ضخم يتألف من ثمانين فصلا وأشبه بدائرة معارف هندية في عصره ، إذ شملت مواضيعه ديانة الهند و آدابها و شعرها وعادات اهلها وجغرافيتها وعلومها من رياضيات و فلك، وتقاليدها الدينية وطبقات شعبها وأعيادها إلى غيره من المواضيع، وضع البيرونى هذا الكتاب بين عامي « ٤٠١ــ ٤٢٠ ه ، ١٠٣٠ـ١٠٣١» باللغة العربية ، وقصد العرض الحيادي، أو بحسب تعبيره « وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم حاك غير منتقد ». [٢]

---

١. wikipedia

٢- البيروني ، أبو الريحان ، تحقيق ما للهند ، ص ١٩-

لذا يخلو الكتاب مما عرفته كتب ذلك العصر من تحامل ونقد ، وبلغ حياد البيروني درجة ، يقول فيها العالم ادوارد سخاو، « أن تقرأ بعناية صفحات عديدة من الكتاب ، دون أن يتبادر إلى ذهنك أن الكاتب مسلم وليس بهندوسي». [١]

وهكذا ، فموضوعية كتاب البيروني حدث استثنائى في عصره ، ومنهج قل من سار عليه في العصور الوسطى ، من أهل الشرق والغرب ، ودراسته للسنسكريتية ، لمجرد الرجوع إلى النصوص الأصيلة ، ظاهرة فريدة في زمنه ، فنحن نعلم اليوم ، مثلا، أن ابن سينا وابن رشد كانا يجهلان تماما لغةً أرسطو وجالينوس وهكذا. فإن البيروني ، بحسب تعبير سخاو، يبدو من هذه الناحية ظاهرة في تاريخ الحضارة.

ويقول هنري كوربان « إن كتاب الهند لا مثيل له في الإسلام في ذلك العصر ، وقد بقي مرجعا لما كتب بعده عن الديانات والفلسفات الهندية». [٢]

المطلب الثاني : الترجمه بعد البيروني

هنا لا بدّ من أن نلقي الضوء على الترجمات العربية لكتب التراث الفيدى بعد البيروني . يقول لويس صليبا «إن من يدرك أن العرب كانوا أول من عرف العالم على الثقافة الهندية وعلومها عبر كليلة ودمنة وترجمات البيروني ونقل نظام الأرقام الهندية إلى الغرب ، وغيره من الاسهامات الّتي أغنت الثقافة الإنسانية ، ليعجب ويندهش من هذا الجمود في التبادل الثقافي وحركة الترجمة بعد البيروني. فباستثناء ما جاء عن الهند في كتاب « الملل والنحل » وكتب رحالة ، وجغرافي العرب شغلوا، بعد حركة الترجمات الأولى عن السنسكريتية ، فى مطلع العصر العباسي ، شغلوا عن التراث

---

[١] - saliba , ibid , p ٦٦ .

[٢] - corbin , henri , histoire de la philosofhie islamique, paris, gallimard, p ٢٩٥

الهندي بالتراث اليوناني. وحوّلوا انظارهم من الهند إلى اثينا ».[١] وقد عبر جمال الدين القفطي « ٥٦٣-٦٤٦ ه» الّذي تفصله عن البيروني حقبة قرنين، عن حالة البعد الثقافي هذه، عن الهند في عصره بقوله « ولبعد الهند عن بلادنا ، قلت تآليفهم عندنا، فلم يصل إلينا إلا طرف من علومهم ، ولا سمعنا إلا بالقليل من علمائهم». [٢]

وهكذا انتظر الهند بعد البيروني حتى أواخر القرن الثامن عشر، ليعرف العالم شيئا عن كنوز الحكمة الّتي تختزنها كتبها . وكان ذلك عام ١٧٨٤، حين ترجمت البهاغفاد غيتا ، بأمر خاص من نائب الملك البريطاني فى الهند «السير ورن هستنغ»، وطبعت الترجمة الانكليزية في لندن ، فكان أول عهد العالم خارج الهند بكنوز الأدب السنسكريتي، أمّا في العالم العربي تعاودت حركة الترجمة الكتب السنسكريتية نشاطها فى القرن العشرين ، وأول كتاب ترجم كان ، «البهاغفاد غيتا» على الأرجح.

وأشير في نهاية هذا المطلب من كتب التراث الفيدي المترجمة إلى العربية وهي لسوء الحظ ليست بالكثيرة ، هذه الكتب مقسمة حسب المواضيع إلى خمسة أقسام.

١. ترجمة مختارات من الفيدا والأوپانيشاد.

٢. ترجمات المهاربهاراتا.

٣. ترجمات البهاغفاد غيتا .

٤. ترجمات اليوغا سوترا.

٥. ترجمات نصوص الأدب الفيدي الأخرى.

---

[١] . لويس صليبا ، ترجمة كتاب الويدا ، ص ٢٣١ -

[٢] - قمير يوحنا ، أصول الفلسفة العربية ، ص ٣٨ -

اذكّر هنا أن بحثنا في الترجمات العربية اقتصر على الكتب السنسكريتية وبالأخص التراث الفيدي ، وانا هذه الكتب الّتي قسمنا ها إلى خمسة أقسام ، اقتصر على عرض الأبرز والأهم تاريخها وأدبيا منها.

الف : ترجمة نشيد المولى

لعل أول من ترجم العربية في القرن العشرين من كتب الأدب الفيدي هو كتاب البهاغفاد غيتا « نشيد مولى » ، فالكتاب درة الأدب الهندي ، وجوهرته الأثمن. ومترجم هذا الكتاب فهو الدكتور ماكن لال راي شودري ، رئيس قسم التاريخ والثقافة الإسلامية في جامعة كلكته ـ الهند.

ب : ترجمات وديع البستاني

ويبقى أهم من عمل في هذه الحقبة ، في ترجمة الكتب السنسكريتية هو الشاعر وديع البستاني. ولد وديع البستاني في قرية الدبية في الشوف لبنان عام ١٨٨٨. أقام فى الهند بين عامي ١٩١٢ ، ١٩١٦ ، وتعلم السنسكريتية ، وقد أمضى ، حوالي أربعين سنة في ترجمة روائع ملاحم الأدب الهندي ، وفي عالم ١٩١٧ صدرت له أول ترجمة لكتاب هندي، وهو كتاب طاغور « البستاني» وكانت تربطه بطاغور صداقة ، وقد عرب هذا الكتاب نثرا وشعرا وأطلع طاغور على ترجمته.

أمّا بقية ترجماته فهي بحسب أقدميتها في التأليف:

الرامايانا: ويعتبرها وديع البستانى الملحمة الهندوية وعدد أبياتها٣٩٥٠.

المهارباتا: المهارباتا ويعتبرها الملحمة المقابلة الهوميرية وعدد أبياتها٣٤٧٢.

قصة نالا ودامينتي : وهي جزء من المهبراته ، وعدد أبياتها العربية ١٢٥٦.

كليلة ودمنه : تعريب لبضعة من أبوابه.

شاكنتالا : وهي مسرحية سنسكريتية لأشهر شاعر مسرحي هندي كاليداسا .

أساطير الهند: وهو مجموعة من أساطير الآلهة الهندية.

الغيتا: وقد عربها شعرا مع حواش نثريه تفسيرية.

وهكذا نجد أن اسهامات البستاني ، عمل ضخم ، لعله الأهم منذ زمن البيروني.

ج : الفكر الفلسفي الهندي

والكتاب للفيلسوف الهندي المعروف ورئيس جمهورية الهند السابق سرفبالي راداكرشنا. وهو عمل ضخم ، يضم مختارات من الأدب والفكر الهندي ، منذ أقدم العصور، وصولا إلى القرن العشرين. قام بترجمته عن الانكليزية الكاتب السوري ندرة اليازجى. وترجمة ونشر هذا لكتاب ، اسهام في نشر التراث الهندي لأنه يضم مختارات من أبرز معالم هذا التراث الفيدي والبوذي المعاصر ، اضافة إلى مقدمات تعريفية لكل منها. فمن الفيدا يقدم حوالي ٣٥ نشيدا ، كما يترجم ١٣ أوپانيشاد. [١]

د: الهند أنشدت وهدت

كتاب يوحنا قمير ، « الهند أنشدت وهدت» ، مجهود قيم جمع فيه المؤلف اصدارات سابقة له مثل ترجماته لعدد من كتب طاغور ومختارات من غاندي . اضافة إلى ترجمات جديدة ، أهمها مختارات من اليوغا سوترا ، وتعاليم بوذا ، وترجمة كاملة لبهاغفاد غيتا ، نشيد المولى ، وبعدها مختارات من كاليداسا ، كبير ، وراما كريشناَ. [٢]

---

[١] - انظر، د لويس صليبا ، ترجمة ريك ويدا ، ص ٢٣١ الى ص ٢٤٠

[٢] . قمير ، يوحنا ، الهند انشدت وهدت ، بيروت ، ص ٧٨٩

المطلب الثالث : حركات الترجمة من الهندية إلى المسلمين

منذ فجر الإسلام بدأت حركة الترجمة عن اللغات الأخرى إلى العربية، وشملت الفارسية والهندية واليونانية في ميادين الآداب والعلوم كافة. ولئن كان المسلمون قد أخذوا عن الحضارات السابقة، فإن هذا لا يقلّل من شأنهم، لأن الترجمة كانت مرحلة من مراحل الابتكار العلمي الإسلامي، وهذه المراحل هي: النقل والترجمة، أولاً، ثمّ الشرح والتفسير، ثانياً، فالنقد والتصحيح، ثالثاً، وأخيراً مرحلة الإضافة والابتكار. فماذا أفادت الحضارة العربية من المعارف الهندية؟

تفاعُلُ الحضارات والثقافات والآداب والفنون في حياة الأمم أمر طبيعي. وما زال الأخذ والعطاء من هذا المجال قائمين بين الهند والعالم العربي منذ أقدم العصور. وكانت الهند معروفة لدى العرب منذ أمد بعيد، ولا شك في أن التواصل التجاري بينهما قديم قدم التاريخ نفسه. وقد حافظ على ذلك كلتا الأمتين، فحظيت العلاقات الثقافية بين الهند والعالم العربي بالاهتمام نفسه. وعندما بدأ تدوين العلوم، شهدت المنطقتان تطوراً مهمّاً في علاقات التواصل الّتي ربطت بينهما. ويفيد التاريخ بأن العلماء والحكماء والأطباء الهنود قد اجتمعوا بعدد كبير في عاصمة الخلافة الإسلامية، في عهد الخلفاء العباسيين، وبشكل خاص في عهدي هارون الرشيد وولده المأمون، وكان فيهم مَن أفادوا فائدة كبرى من مدرسة جندي سابور في اللغتين العربية والفارسية، وبذلك أسدوا خدمات جُلّى في نقل العلوم الهندية إلى اللغة العربية. ومن أبرز هؤلاء العلماء كنكا هندي، وصالح بن بهلة، وابن دهن، وصنجهل الهندي، وبازيكر، وقلرقل، وسندباذ، وغيرهم كثيرون. وكتب ابن النديم أن مِن علماء الهند مَن وصل إلينا كتبه في النجوم والطب، أمثال باكهر، راحه، صكه، داهر، آنكو، زنكل، أريكل، جبهر، اندى، وجبارى.. [١]

١- Fislamstory.com٢٪.F٢٪.A٣٪.QFggdMAA&url=http٨_TKAhUDPRoKHYTuAC٦٤b٩ahUKEwjNy

وامتدت حركة الترجمة إلى الهند في أواخر القرن الأول الهجري، واستؤنفت في منتصف القرن الثاني الهجري، ثمّ نشطت مرة أخرى في القرن الخامس الهجري. و ذكر بعض المؤرخين إن الهند "اشتهر بالحساب وعلم النجوم وأسرار الطب"«الجاحظ»، وإن "الهند لهم معرفة بالحساب والخط الهندي وأسرار الطب وعلاج فاحش الداء...." «الاصفهاني». ويُقال إن كسرى أنوشروان أرسل طبيبه برزويه إلى الهند لاستحضار كتب ومؤلفات في الطب فعاد بالكثير منها، وإن قصة كليلة ودمنة انتقلت من الهند من ضمن ما نقله برزويه من كتب، بالإضافة إلى لعبة الشطرنج.

وعندما عكف المسلمون على ترجمة كتب الفرس إلى العربية، نقلوا بين ثناياها أجزاء من ثقافة الهنود وعلومهم، وقام بعض المترجمين، أمثال منكة الهندي، وابن دهن الهندي، بنقل السنسكريتية «وهي في الأصل لغةً هندية» إلى العربية مباشرة. ومن العلوم الّتي أخذ فيها المسلمون عن الهنود: الفلك والطب والرياضيات. فالأرقام الحسابية المستخدمة في العالم حالياً أخذها المسلمون عن الهنود وانتقلت من المسلمين إلى الغرب.

تُرجِمت كتب هندية كثيرة إلى العربية، ومنها على سبيل المثال، كتاب "سشرت سنهتا" الّذي كان أول كتاب للطب الهندي تمّت ترجمته إلى العربية. وكان مؤلفه قد درس الطب على يد "ديوداس". وهذا الكتاب يُضارع في العربية كتاب القانون لابن سينا. وقد ذكره المؤرخون العرب باسم "سسرد"، كما ذكره بعض المؤرخين العرب باسم كتاب "شرك" و"سيرك" «ورد ذكره في "الفهرست" و"عيون الأنباء" وفي تاريخ اليعقوبي». وكان هذا الكتاب قد تُرجم من السنسكريتية إلى الفارسية، ثمّ قام بترجمته من الفارسية إلى العربية عبد الله بن علي. ويقول بعض المؤرخين إن المترجم هو "كنكا هندي". وهناك أيضاً كتاب "تشرك سنهتا" تأليف الطبيب المشهور "تشرك"، وكان في حاشية الملك المعروف بـ"كنشك" في الهند. وكان من معاصريه العالِمان "ناغا رنجن" الماهر في علم الكيمياء، و"آشوك هوش". وكتاب السموم لمؤلفه الحقيقي "تشانكيه" الّذي سمّاه العرب "شاناق"، وكان وزيراً لـ"تشندر غبت موريه" الّذي كتب عنه ابن أبي أصيبعة في "عيون

الأنباء": "ومن المشهورين أيضاً من أطباء الهند شاناق، وكانت له معالجات وتجارب كثيرة في صناعة الطب، وتفنَّن في العلوم، وفي الحكمة، وكان بارعاً في علم النجوم، حسن الكلام، متقدماً عند ملوك الهند".

من أهمّ مآثر العرب في العلوم المختلفة في العهد الإسلامي أنهم نقلوا الأرقام الهندية «من ١ إلى ٩» إلى اللغة العربية الّتي امتدت إلى جميع البلاد الأخرى بواسطتهم، وكانت الأعداد تكتب في بلاد العرب وغيرها من البلاد الأخرى بالأحرف. ويسميها العرب الأرقام الهندية، لأنهم وجدوها من أهل الهند. أمّا أهل أوروبا فيسمّونها أرقاما عربية لأن الرياضيات وصلت إليهم من العرب. وكان أول من تلقّى العلم على هذه الأرقام الهندية من العرب هو أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي، ولذلك هناك فرع خاص بالحساب يقال في الإنجليزية Algorism لأنهم نقلوه عن الخوارزمي.

وقد نجح العرب في استخراج قواعد مفيدة في الرياضيات تتعلق بالمسائل الفلكية لم يتمكن منها اليونانيون، كالمثلثات الكروية «راجع: "علم الفلك وتاريخه عند العرب" لكرلو نلينو». وهذا العلم جاء من طريق الهند، ومصدره الأول كتاب سنسكريتي معروف باسم "برهم سداند"، الّذي ألفه "برهم غبت"، مؤلف من الهند بارع في العلوم المتعددة، وكان له من العمر ثلاثين سنة فقط، وأهداه في العام ٨٢٤م إلى الملك "دياكر موكا". وكتب القفطي عن وصول هذا الكتاب إلى بغداد.

كما أن علم الكيمياء علم عظيم عند العرب الّذين صنفوا في هذا الباب كتباً كثيرة، وبلوغ أوروبا أوج الكمال في الكيمياء يعود إلى هذه الكتب أساساً. ويُنسب اختراع الكيمياء إلى الفرس عموماً، ولكن ابن النديم ضمّ إليهم أهل اليونان والهند والصين. ويدلّ ذلك على أن آثار هذا العلم كانت باقية في هذه البلاد منذ زمن قديم. [١]

---

١. http://claudeabouchacra.com/?author=-

وفي السياسات وفن الحرب لم يُنقل من الهندية إلى العربية إلا ثلاثة كتب. أولها كتاب شاناق الهندي في أمر تدبير الحرب وما ينبغي للملك أن يتخذ من الرجال؛ وثانيهما كتاب في أمر الأساورة والطعام والسم؛ وكتاب باجهر الهندي في فراسات السيوف ونعتها وصفاتها ورسومها وعلاماتها.

وفي الهند توجد أثار علم النحو، كباقي العلوم الأخرى، منذ الزمن القديم؛ ولم يظهر علم النحو إلى حيز الوجود في العربية واللغات الأخرى إلا بعد فترة طويلة. وقد روى البيروني عن بداية علم النحو ومنطلقه رواية عجيبة توافق كل الموافقة الرواية الّتي رويت عن أبي الأسود الدولي في النحو ونشأته. وعلاوة على علم النحو، كانت لدى العرب رغبة أكيدة في علم العروض الهندي. وقد سلّط البيروني على هذه القضية أضواء مفصلة كتب في آخرها: "ومن الممكن أن يكون الخليل بن أحمد قد سمع أن للهند موازين في الأشعار كما ظنّ به بعض الناس".

وممّا يجدر ذكره إن الخليل بن أحمد قد يكون استفاد من الهنود، لكن لا شك في أنه استفاد كثيراً من العلوم اللسانية السنسكريتية. وعلى كل حال كانت الفائدة الّتي حصلت عليها اللغة العربية من اللسانيات والآداب الهندية كبيرة جداً. هنا لا بد اشارة الى نقطتان :

١- آفات الترجمة وما يرتبط

هنا لا بدّ لنا من بيان واحدة من أهم المسببات الّتي أدت إلى عدم طرح الفلسفة الهندية بشكل علمي دقيق إلا وهي آفات الترجمة وما يرتبط بها ، وشيئ من الفروقات بين مترجمي العهدين في الفلسفة الهندية« ريك ويدا و الأوبانيشاد» . مثلا اننا إذا قمنا بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية او الفارسية مثلا ، فالكتاب الحاصل بعد الترجمة ليس من حقنا أن نسميه « قرآنا» ولا حتى «ترجمة القرآن» بل الحق أن نسميه « ترجمة للقرآن» ، لأنه سيكون ليس كلام الله تعالى قطعا، بل كلامنا نحن ، نحن الّذين قمنا بترجمة إلى تلك اللغة ، ومعنى ذلك : وهذا ما نراه بالوجدان ، أن القرآن الكريم إذا ترجم إلى اللغات الأخرى فانه يفقد الكثير من « المعاني المحتمله ، والصور

المنقولة ، والعمق ، والبيان ، والبلاغة ، وبعض نواحي الاعجاز...» وكذلك الكتب الدينية الأخرى ، مع ما بها من علات أخر، لذلك فقد لعبت الترجمات دورا كبيرا في التشويش والتشويه ، والتحريف وذلك يرجع إلى التفاوت الكبير بين المترجمين أنفسهم علميا وعقائديا ، ومن الجدير بالاهتمام أن نذكر شيئا من ذلك . علما أننا سنيشر إلى بعض الشواهد على هذا المدعى كل حسب موقعه من هذا البحث.

٢- الفروقات بين مترجمي الريك ويدا و الأوبانيشاد :

عند دراسة المصادر الأصلية للفلسفة الهندية يعني «الريك ويدا والاوبانيشاد» نجد هناك فروقا واضحة بين معظم الترجمات ل« ريك ويدا والاوبانيشاد» ، ومن الطبيعي لا يمكننا الأحاطة بها في بحثنا هذا، ولكن لوقمنا بدراسة استقرائية لبعضها يتجلى ذلك بوضوح ، وفي البدء لو أننا نظرنا إلى المترجمين أنفسهم ، على سبيل المثال لا الحصر ، ولاحظنا بعض الفروق بين : المترجم « العالم المتخصص في اللغة العقائد والعلوم العقلية » و بين المترجم « المؤرخ » ، في الريك ويدا . مثلا نجد فرقا مميزا واضحا بين المترجم العالم بالتاريخ والعالم المتخصص في اللغة و العقائد و العلوم العقلية . فالمؤرخ يذكر الأمور التاريخية فقط ويذكر من المعاني ما يراه مناسبا في نظره بدون تدقيق في المسألة ولا يهمه عادة المفاهيم والنظريات مثل وحدة الوجود وهكذا. وهذا يحدث ارباكا كبيرا في معنى وجوهر النص إذا نظر إليه بمجموعه ، فقد تغير عدة معان في نص واحد ..... لذا يجد القارئ والباحث لنصوص الريك ويدا والاسفار « الأوبانيشاد» في بعض الاحيان كلاما يشبه كلام «الطلاسم » و« الاساطير» فقط . وربما في كثير منها لا يستطيع الوقوف على المعنى المراد أو الصورة الّتي يحاول النص رسمها للقارئ والباحث على حد سواء. مثلا يقول مرة بأن الفلسفة الهندية مبنية على تعدد الآلهة و مرة أخرى يقول من أبرز المعالم الفلسفة الهندية هي القول بوحدة الوجود بين الخالق والمخلوق فيتحير القارئ في فهم مراد الفلسفة الهندية. ولكن إذا ترجم العالم المتخصص يتمكن من اثبات الصورة المرادة من النص بجدارة ، بعكس المترجم المؤرخ الّذي قد يتيه و يتخبط في

أكثر الأحيان بين الكلمات الّتي قد قد يراها غير منسجمة فيما بينها بحسب أفقه الضيق ، ولكونه من غير أهل الأختصاص... كما فعل ذلك شهرستاني في كتابه الملل والنحل عند عرضه لعقائد الهند، نفهم انه غير ملم إلى حد كاف بالفكر الهندي فقدم معارف ناقصه و خاطئه ومن أمثلة الخلط الّذي يقع فيه : ينسب الشهرستاني البراهمة إلى براهم فيقول : « إلا أن هؤلاء البراهمة ينتسبون إلى رجل منهم ، يقال له براهم ، قد مهد لهم نفي النبوات أصلاً »[١] . ويتحدث الشهرستاني عن التناسخ ، فيعتبره فرعا من فروع ثلاثة للبراهمة فيقول : «ثم أن البراهمة تفرقوا أصنافا، فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة ، ومنهم أصحاب التناسخ »[٢] وهذا أمر خطأه واضح ، في حين يجعل البيروني التناسخ أساس كل عقائد الهند فيقول : كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص شعار ايمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والاسبات علامة اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحله لم يكن منها ولم يعد من جملتها »[٣] ورأي البيرونى أقرب إلى الواقع والحقيقة لأنه من أهل الاختصاص بالعلوم العقلية وعارف باللغة السنسكرتية . فلا بد للمترجم أن يكون عالما متخصصا وعارفا باللغة الكتاب المترجم ، هو الّذي يكون له القدرة واللياقة أن يثبت المراد من النص الوارد في ريك فيدا مثلا و يثبت نفسه في أسفار الأوبانيشاد وان اختلف العبارت والالفاظ .... ، واذا كان الترجمة هكذا يكون لها بعد وعمق فلسفي وتاريخي وعلمي مهم ، ونحن بحاجة ماسة إلى هكذا المترجمين للفهم الفلسفات الأخرى ، خصوصاً في فهم الفلسفة الهندية لأن نظرياتها لم تطرح في المجاميع العلمية بشكل دقيق. فلا بد أن نذكر أبو الريحان محمد بن أحمد البَيْرُوني لأنه له دور كبير في نقل النظريات الفلسفة الهندية إلى المسلمين و إلى الغرب.

---

[١] - الشهرستاني ، عبدالكريم ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٣.

[٢] . المصدر السابق ، ج ٣، ص ٢٣٨ -

[٣] . البيرونى ، ابو ريحان ،تحقيق ماللهند ، ص ٣٨ -

٣- نقد على بعض الدراسات الهندية المعاصرة

قبل أن ننتقل إلى المبحث الجديد نتوقف قليلا عند بعض الدراسات حول الفلسفات الهندية الّتي صدرت لمؤلفين عرب في عصرنا الحاضر، ونظرا لأننا لا نستطيع استعراض كل هذه الدراسات ، فقد نقتصر على إثنتين منها، لما لهما من صفة تمثيلية.

الف : كتاب الأديان القديمة في الشرق:

الكتاب الأول هو الأديان القديمة في الشرق لرؤوف شلبي[١]. يعتبر شلبي كتابه « دراسة علمية جامعية» ، في حين أن قراءة هذا الكتاب تثبت أنه أبعد ما يكون عن هذا الوصف. لأنه يحكم متسرعا و يعمم على كامل الفلسفة الهندية ، دليل عدم تخصص و تعمق فيها.

كتاب الفلسفات الهندية:

هناك كتاب آخر اسمه كتاب الفلسفات الهندية لعلى زيغور ، وهو في مجمله ، رزين و رصين وأدق من الأول . وان كان بمقدور الباحث أن يأخذ عليه بعض الاشكالات مثل قوله عن ريك فيدا « الاسم مشتق من النار».[٢] وهذا الكلام غير صحيح.

خلاصة القول عن بعض الدراسات حول أديان وفلسفة الهند عند الكتاب العرب المعاصرين ، امثال حقي ، شلبي و زيغور ، أنها في أحسن الحالات غير دقيقة ، ولا تعتمد على قراءةمتأنية للنصوص ، وغير متخصصة، وتطلق في الغالب أحكاما سريعة، ولا يصح بالتالي اعتمادها كمرجع البحث في هذا الموضوع.[٣]

---

[١] . شلبي ، رؤوف ، الأديان القديمة في الشرق ، ص ٩-

[٢] ـ د ، زيغور ، علي ، الفلسفات الهندية ، ص ١٠٥

[٣] . انظر . د، لويس ، صليبا ، ترجمة ريك ويدا ، ص ٢٤٩-

المبحث الثاني : تفاعل بين الفلسفتين

فيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : تأثير الفلسفة الهندية على الفلسفات الأخرى

ان الهندوسية دين غموض وخفاء ، والصدق أهم معالم لهندوسية على اختلاف شعبها ، والزهد والحرمان طريق الهندوسية المفتوح للجميع كوسيله للنقاء ، والهندوسية دين الحكمة ، ومن أجل الحكمة في الهندوسية تأثر الاغريق بها عندما ذهبوا إلى الهند واتصلوا بثقافاتها وتستطيع الحكمة في الهندوسية أن تمّ ثقافة العصر الحديث بعناصر نافعة خيرة ، ويرى بعض الباحثين أن اتصال الهندوسية بالحكمة أكثر من اتصالها بالروح. [١]

ربما انتقلت الحلول الناجعة لبعض المسائل المعلقة، الّتي أبدعها الهنود، إلى الفلسفات الأخرى، لأن الفكر الهندي لم يكن كالقديس الهندي منعزلا عن العالم، بل على العكس، فقد طرح هذا الفكر نفسه امام العالم، ولو بشيء من الحياء الشرقي، في غالب الأحيان، فنقل الفكر العالمي عنه، وأخذ منه، حتّى تعاظم أثر الفلسفة الهندية فيه. ولا يخفى الأثر الكبير للفلسفه الهندية، الّذي انتشر متفشيا كبعقة الزيت، في معظم المذاهب الفلسفية المعاصرة .

فعلى صعيد الفلسفة اليونانية الرائدة، نجدها قد تلقت جرعات دوائية ملحوظة، على يد طبيب هندي بارع، باتفاق آراء معظم الباحثين والمؤرخين. فلم يخف على اونسكريت، أيام الاسكندر المقدوني، التشابه الكبير بين الهنديات وبين فيثاغورس، وديوجيز، وسقراط. ولقد ذكر غور؛ إن الاسكندر المقدوني نفسه كان يوافي استاذه أرسطو برسائل دورية، يطلعه فيها على الفكر الهندي، ويقال، أن أرسطو قد انتفع بهذه الرسائل، فاقام مذهبه في المنطق، متأثرا بفلسفة النيابا الهندية. ولم

---

[١] ـ ويل ديورانت ، قصة الحضارة ، ج ٣ ، ص٢٤٦ ـ

يقف الأمر عند هؤلاء، بل امتد إلى فلسفة برميندس، وأفلاطون، حيث يظهر إستشفافهما للميتافيزيقيا الهندية، واضحا في مذهبيهما. ولا يرجح تأثر كل من طاليس وهيروقليط وانكساغوراس وامبادوقليس بالفلسفه الهندية، لأن زمانهم قد سبق زمان نشوئها.

أمّا في مجال الغنوص النصراني، فالمسحة الهندية متغلغلة في فلسفة كل من أفلوطين وفورفوريوس واوريجانوس ... وغيرهم من الاباء الاوائل. كما يظهر ذلك جليا في نظريات الفيض، عوالم الافلاك، والوجد، والتامل، وقدرات الصوفي السحرية، وتنقل الأرواح، والأرواح، والألم باعتباره أساسا للوجود . [١]

إن الأديان الهند كانت عينا تسربت من الأفكار فوجدت طريقها بين معتقدات المسيحيين ، فالشعار المسيحي « تثليث في وحدة ، ووحدة فى تثليث» ، منحدر من الهندوسية فقد جمعوا الآلهة في إله واحد، وقالوا: أنه هو الّذي أخرج العالم من ذاته ، وهو الّذي يحفظ إلى أن يهلكه ويرده إليه ، وأطلقوا عليه ثلاثة أسماء ، فهو براهما من حيث هوموجود ، فشنو من حيث هو حافظ، وشيفا من حيث هو مهلك.

يقول صاحب كتب قصة الأديان وهو يصف ثالوث الاله عند الهندوس: « إن هذا العالم ليس مخلدا، فسيجييء يوم ينهار فيه كل شيء بسب النار والفيضان، وعندئذ سيدخل الاله فشنو، ويحول دون احتراق العالم وغرقه، وبدل من أن ينتهي العالم إلى الفناء فانه ينتقل إلى عصره الذهبي ، وهذا الاله واحد من ثلاثة آلهة يسمون « الثلاثة في واحد» يسيطرون على الكون هم ، براهما الخالق فشنو الحافظ ، وشيفا المدمر، أمّا براهما فسيد جميع الآلهة ، وأمّا فشنو فهو إله الحب الّذي ما كثر ما ينقلب انسانا ليتقدم بالعون إلى البشر ..... ويشفى الصم والعمى، ويعاون المصابين بداء البرض ،

---

[١]. د زيعور ، الفلسفات الهندية ، ص ٦٤ .

ويذود عن الفقراء، ويبعث الموتى من القبور ، وأمّا شيفا معناها الحرفي « العطوف» من أنه في حقيقة الامر له قسوة والتدمير قبل كل شئى». [١]

وقد تسرب هذا التفكير إلى بعض طوائف المسلمين من الصوفية وقد لقى الحلاج حتفه بسبب اعتناقه هذا المذهب ودعوته له ، ومما يروى من شعره في ذلك:

عجبت منك ومنى أفنيتني بك عنى

أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني

وثمة حظ هندي واضح في صورة الصوفية الإسلامية، وان الامير المغولي داراشوكوه في كتابه «مجمع البحرين» حاول التقريب بين الصوفيه الإسلامية من جهة وبين فلسفة نمباركا، الّتي تمثل فرعا من فروع الويدانتا، من جهة ثانية.

أمّا فلسفات المحدثين، فلن تخلو واحدة منها من أثر هندي؛ فهذا الألماني فختة يكون مذهبا مثاليا، على غرار مذهب شانكارا الهندوسي؛ وهذا نيتشه يؤمن بالتقمص والعود الأبدي، وكلاهما في الأصل مذهبان هندوسيان؛ وهذا شالنج أيضاً في آخر حياته، يعتبر أن الفلسفة الهندية، تمثل قمة ما وصل إليه العقل البشر الّذي من الحكمة، كما جعل شوبنهور البوذية والأوبانيشاد والويدانتا جميعا، جزءا لا يتجزأ من فلسفة في نظرتها إلى الوجود. [٢]

المطلب الثاني : تأثير الفلسفة الهندية على الفكر الإسلامي

نحن اذا نسلط أضواءنا موجزا إلى العلاقات العربية الهندية عبر العصور يرجع تاريخ الصلات بين الهند و العالم العرب إلى الألف الثالث قبل ميلاد النبي المسيح وبعض من الباحثين يرون

---

[١] - مظهر ، سليمان ، قصة الديانات ، ص ٩٥.

[٢]. ويل ديورانت ، قصة الحضارة ، ج ٣، ص٢٨١ -

الصلات العربية الهندية تمتد العهد ما قبل التاريخ وكانت هذه الصلات مترابطة ووثيقة لعوامل كثيرة ، أهم ها التجارة والعلاقات التجارية لم تكن مجرد نقل السلع بل حمل معها الأفكار والمعتقدات وحيثما تحركات التجارة نقلت معها الثقافة والمعرفة وذكر المورخ جوردن تشايلد يشير إلى أثار مدينة موهنجودارو الّتي اكتشفا جونمارشالو ار دى بنارجي سنة ١٩٢٤ م بأنها حضارة السند كانت على علاقات المتينة مع الحضارات الشقيقة وعلى رأسها حضارة السومرفي ما بين النهرين.[١]

ان العلاقات الفكرية الدينية ارتبطت سلبا وايجابا بالعلاقات السياسية والتجارية. وكما اشرنا بأن العلاقات التجارية لم تكن مجردة في نقل السلع بل حملت معها الأفكار والمعتقدات وحيثما تحركات التجارة تنقلت معها الثقافة والمعرفة . فيرجع تاريخ الصلات الفكرية الدينية بين الهند والعرب إلى زمن ما قبل التاريخ كما يرجع تاريخ الصلات التجارة والثقافية . وهذا ثابت بأن العصور الساحقة حملت ثلاث حضارات على وجه الأرض ، وهذه الحضارات كانت منتشرة على ثلاثة شواطئ الانهار الشهيرة ، أولها على شاطئ النيل ، وثانيها ما بين النهرين دجلة والفرات ، وثالثها على شواطئ نهر السند. وان آثار هذه الحضارات الّتي اكتشفها تدل على انها متصلة ورابطة فيما بينها كما كانت في غاية الرقي والازدهار.[٢]

فكان العرب والنهود منذ العصور القديمة يتقاربون على كثير من الطقوس الدينية والمظاهر الفكرية ، ويقول المؤرخ الشهرستانى في هذا الصدد: « وكبار الأمم أربعة : العرب والعجم والروم والهند ثمّ الزواج بين أمة وأمة : فذكر أن العرب والهند يتقاربون على مذهب واحد وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء ، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية»[٣] .

كما ذكر المؤرخ تارا تشاند يتحدث على الصلات الفكرية بين الهند والعرب :

---

[١]. الجاشي ، سيد عليم اشرف فصول فى التعريف بالهند العربية الإسلامّة ، ص ٦٨ -

[٢]. دكتور أحمد ارشاد ، واقع اللغة العربية في الجامعة الهندية، ص ١-

[٣]. الشهرستاني ، عبد الكريم ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٢-

« وفي كلا العالمين الهندي والعربي بزغت عدة حضارات ومدنيات منذ فجر التاريخ ، وكان الشعبان يتأثران بحضارة كل منهما ويسعيان لتقريب مداركهما وتدعيم صلاتهما وتوسيع تعاونهما الحضاري والفكري»[١].

وفي العصور القديمة كان العرب والهنود يشتركون في الوثنية وعبادة الاصنام والأجرام السماوية حيث كانت لهم سبعة بيوت معروفة مبنية على الكواكب السبعة ، وهي : بيت فارس على رأس الجبل باصفهان ، بيت ملتان بالهند ، وبيت سدوسان من أرض الهند، وبيت نوربهار بمدينة بلخ ، وبيت فرغانة ، وبين غمدان في صنعاء اليمن ، وبيت الكعبة في مكة.[٢]

وكان الهنود يحترمون هياكل ومعابد العرب ، فهم كانوا يعظمون الكعبة ويسافرون اليها ويرسلون اليها الهدايا ويعتقدون بأن الكعبة بنيت على طالع زحل ، بينما نقلوا نظرية التناسخ من الهند إلى اليونان ومنها إلى مصر القديمة ، فكان المصريون يدفنون مع موتاهم بعض ضروريات الحياة الّتي كانوا يستعملونها في حياتهم ، وكان اليونان موافقين الهندود في هذا الاعتقاد. وكذالك نقلوا نظرية وحدة الوجود من الهند إلى الأفلاطونية الحديثة.[٣]

إن الفلسفة الهندية ساهمت أيضاً في قيام فلسفة وحدة الوجود الإسلامية بما امدتها به هذه الفلسفة من أفكار اصبحت فيما بعد الأساس الوحيد لبنائها إذ اندمجت مع أفكار فلاسفتها ضمن اطار اسلامي صوفي فلسفي مما ساعد على ظهورها بشكل واضح في الفكر الإسلامي وساهم في بلورة أفكار جديدة لفلاسفة وحدة الوجود باعتماد تلك المصادر منطلقا في تاسيس نظريات وآراء اصبحت تشكل فلسفة وحدة الوجود ضمن الفكر الإسلامي .

---

[١] . دكتور أحمد ارشاد ، واقع اللغة العربية في الجامعة الهندية، ص ١٥-

[٢] . الشهرستاني ، عبد الكريم ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٢٣٤ -

[٣] - دكتور احمد اشفاق ، مساهمة الهند في النثر العربي خلال القرن العشرين ، ص ١٠

يقول دكتر عفيفي « إن الثقافة الهندية لم تكن بعزل عن حضائر الدولـة العربيـة الإسـلامية علـى الرغم من بعد المسافة بينهم إذ أن نقطه الانتفاء لجميع ثقافات الأمم الأخرى والأديان السماوية وغير السماوية هي مدينة البصرة بحكم موقعها الجغرافي بوصفها ميناء يطل على الخليج الفارسي. ام انتقال الثقافة الهندية فكان عن طريق بلاد فارس وخاصة في مدينة بلخ مركز النشاط الصوفي البوذي قبل الاسلام. فما كان إلا أن انتقل التصوف البوذي بفكرته الاساس النيرافانا إلى أفكار رجال التصوف الاوائل ومنهم ابو زيد البسطامي الّذي اسس مذهبه في الفناء وهو ذا شبه بالنيرافا الهندية.».

وقد سادت فكرة الفناء في العرفان الإسلامي إذ كانت غاية العارف الاتحاد بالله والفناء فيه عن طريق المجاهدات الروحية والرياضيات الجسمانية حيث اصبحت فكرة الفناء والاتحاد احدى أسس لنظرية وحدة الوجود الّتي اتخذت طريقها لفلاسفة وحدة الوجود بصورة متكاملة ناضجه. وعليه يمكن القول بان « الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود فربما كان أشد اتصالا بفكرة الويدانتا وما ماثلها من الأفكار الهندية».

ولابد أن نذكر هذه نكته هنا بأن مقولة وحدة الوجود مقولة هندوسية ثمّ عرفانية أو صوفية إسلامية، هذه ليست بوذية الاصل، إذ لا جذور لها في انجيل بوذا. وقد اصبحت بعد بوذا ذائعة ومدعمة بنصوص من الرمايانا حيث جاء في الرؤيا الثامنة :

١. إن الله هو مد الخلود وجزره حيث العمل والعامل واحد.

٢. يقول الله للعقل : انا هو الكائن، فما العالم إلا بصري ،وما الصور والمواد والجواهر إلا عناصري .

هذان النصان قسم مما تسرب للفكر العربي من تركات الهند والصين وفارس واليونان وقدماء المصريين. وقد انس بهما جماعات ترى الله روحا يسري في الكون؛ فكانه تعالى الماء يختلف لونه باختلاف الاواني. وهنا اخذت وحدة الوجود وقتا كبيرا من الفكر العربي وراينا قوما يقصرون

جهودهم على التمسك بها والنظر لها والدفاع عنها نثر ونظما ومن هؤلاء الشيخ محيي الدين ابن عربي الاندلسي دفين دمشق .[١]

المطلب الثالث : تأثير الفكر الإسلامي على الفكر الهندي

وظهور الإسلام فى الجز يرة العربية وانتشاره شرقا وغربا أثر أثرا شديدا على العلاقات التجارية بين العرب والهند، وتعتبر الفترة ما بين القرن السابع والقرن العاشر المسيح "العصر الذهبي " بالنسبة إلى العلاقات التجارية بين العرب والهند إلى جانب العلاقات الفكرية الدينية والثقافية .

والإسلام نشر نوره من جز يرة العرب إلى مشارق الأرض ومغاربها، وكانت مكّة مركزا تجار يا كب ريا ح ينبذ وتقع فى منتصف الطر يق الثالث جاء ذكره أعلاه، وكانت قوافلها التجارية تسير من هذا الطريق حيث تتوجه فى الشتاء نحو اليمن وترجع محملة بورادت الهند وغيرها من البلاد، ثم تتوجه إلى الشام فى الصيف لتنقلها إلى أسواق الشام وموانيه.

والفضل الكبير فى انتشار الإسلام إلى ديار الهند يرجع إلى التجار العرب الّذين كانوا يفدون إليها لأغراض تجارية و يحملون معهم الثقافة الإسلامية. ولما تقدم العرب المسلمون فاتحين إلى العجم فى فجر الإسلام ما أهملوا فى فتح البلاد الهندية، فظهر فى المياه الهندية أسطول مسلم فى عهد عمر، الخليفة الثاني للخلافة الإسلامية، حتى فتح المغيرة بن العاص مدينة الدبيل الواقعة على ساحل بحر الهند عام ٦٣٦ الميلادي»المصادف ٤٣ ه«. واستمر العرب المسلمون هجماتهم لأغراض دينيّة إلى ديار الهند مرة بعد مرة حتى فتح محمد بن قاسم الثقفي ، أحد قواد حجاج بن يوسف، الأمير على العراق من خلافة الأموي عبد الملك بن مروان، السند وما يجاورها من المناطق فى عام

---

[١]. كمال جنبلاط ، البوذية والهندوسية ، ص ٢٦٩-

٩٤٤ م المصادف ٢٩ ه. ومع هذه العلاقات السياسية تتوسق العلاقات التجارية بين البلاد الهندية والعربية يوما بعد يوم حتى بلغت شاؤ الإزدهار فى الخلافة العباسية.

وبعد ظهور الإسلام فى شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادي بدأت العلاقات الفكرية بين الهندوالعرب من نوع جديد، يتحول من الفكرة الوثنية إلى الفكرة الإسلامية الوحدانية. فالمسلمون العرب جابوا البلاد شرقا وغربا يحملون رسالة الإسلام ودعوا الناس إلى الإسلام. وبدأ دخول المسلمين العرب فى البلاد الهندية فى العصر النبوي وبقي نزولهم وأسفارهم إلى هذه البلاد كالنهر الذى يجري دائما. فدخلوا في المرحلة الاولى كدعاة ومبلغين، ونشروا التعاليم الإسلامية ومبادئ العقيدة الإسلامية، كما دخلوها حينا آخرا كغزاة مجاهدين وملوك فاتحين وحملوا معهم الفكرة الإسلامية. وكان لهلاء المسلمين أثر عميق على الهنود والديانة الهندوسية كذلك، واعتنق عدد كبير من الهنود هذا الدين الجد يد من الطبقة العليا إلى الطبقة السفلى يتركون ديانتهم الوثنية، وهذا الانتقال من الفكرة الدينية الوثنية إلى الفكرة الدينية الإسلامية يجري بكل حيوية حتى الآن. فالمسلمون الهنود يسافرون كثيرا إلى البلاد العربية لعلاقاتهم الدينية الفكر ية، كما كان العرب المسلمون يسافرون إلى الهند مثل إخوانهم الهنود، وهكذا العلاقات الفكر ية الدينية بين الهند والعرب لاتزال تتوسق يوما بعد يوم.

و يقول السيد أبو الحسن علي الندوي حول دخول المسلمين فى هذه البلاد:

"دخل المسلمون الهند وهم أرقى أمة فى الشرق، بل فى العالم المتمدن المعمور فى ذلك العهد، يحملون دينا جديدا، سابغا معقولا، سهلا سمحا، وعلوما اختمرت وتوسعت، وحضارة تهذبت ورقت حواش هُا، حُملون معهم محصول عقول كبيرة كثيرة، ونتاج حضارات تنوعة متعددة، يجمعون بين سلامة ذوق العرب، ولطافة حس الفرس، وفروسية الترك، وكانوا يحملون للهند وأهلها غرابب كثيرة وطرفا غالية .وكان أغرب ما كان يحملون فى الدين، توحيد الإسلام النقي الذى لا ير

الوساطة بين العبد وربه فى العبادة والـدعاء ولا يعتـرف بالألهـة والمظـاهر والظـلال وحلـول الله جـل وعلا فى بعض البشر وظهوره فيهم، و إيمان بالإله الواحد الفرد الصمد .[١]

وقال جواهرلال نهـرو الفيلسـوف المعاصـر الهنـدي يعتـرف بتـأثير الإسـلام العميـق فـى العقليـة الهندية وفكرة الهندوس الدينية:

"أن دخول الإسلام والشعوب المختلفـة فـى الهنـد التـى حملـت معهـا أفكـارا طـر يقةوأسـاليب مختلفة للحياة، قد أثرت على عقيدتها وأثرت فى هيتها الاجتماعية، أن الفتح الأجنب على علاته وما فيه من مساوئ لا يخلو من فابدة، وهى أنه يوسع – –أفق الشعب المفتـوح الفكـري، و يضـطره إلـى الخروج من الحصار الفكري الذي أقامه حوله. وبذلك يبـدأ أفـراده يفهمـون أن الـدنيا أوسـع وأكثـر اختلافا وتنعا مما كانوايتصورون و يعتقدون، وهكذا أثر الفتح الأفغان فـى الهنـد. وظهـرت تطـورات كثيرة فى حياتها، وكانت هذه التطورات أكثر وأعمـق بعـد دخـول المغـول فـى الهنـد، لأنهـم كـانوا أكثر ثقافة وأرقى من الأفغان، وقد نشروا فى الهند الاناقة التى كانت من خصابص ايران." [٢]

وهذه الكلمات التاريخية والمقتبسات من العلماء تدل علـى العلاقـات الدينيـة الفكريـة الوطيـدة بين الهند والعرب عبر العصور.

المبحث الثالث : المشتركات و الفروقات بين الفلسفتين

بدا التفاعل بين الفكر العربي الإسلامي وعقائد الامم الهندية يعني بوذية وهندوسية، منـذ صـدر الاسلام. وقد أصبحت الكوفة منذ تأسيسها نقطة الالتقاء الأولي، إذ ما لبثت ان اصبحت بلدا صـناعيا تجاريا جامعا التقي بها دهريون وزرادشتيون ومزدكيـون ومـانويون ومنـدائيون « صـابئة»، ومـن هـذه

---

[١]. لاحظ ، الندوي، أبو الحسن علي ، المسلمون فى الهند، ص١٣الى ٢٠ .

[٢]. الدكتور سيد مقبول أحمد ، العلاقات الهند ية العربية، ص ١١٦.

العناصر كلّها تشكل الباطنية، واثمرت بتوالي الاجيال التصوف المغرق والفرق المتطرفة الّتي امتصت الكثير أيضاً من الهرمسيات والغنوصيات والهندوسيات .[١]

مجمع البحرين اول كتاب الّذي كتب في سنة ١٠٦٥ه . ١٦٥٦م للمقارنة بين فلسفة الهندية والاسلامية ومؤلف هذا الكتاب هو «داراشكوه » ابن الملك الهندي شاه جهان.[٢]

وهناك كتاب آخر اسمه منو سمرتي وهو ترجمة لقوانين وشرع مانو ، وكما ذكر في صفحة العنوان فقد « عربه وشرحه وعلق عليه وقارنه بكتب الديانات العالمية الثلاث احسان حقي »عن طريقته في الترجمة يقول حقي في مقدّمة الطبعة الثانية « استعنت بعالم هندوكي يحسن السنسكريتية ووضعت امامي النص السنسكريتي وثلاث ترجمات احداها باللغة الأردية والثانية باللغة الهندية ، والثالثة باللغة الانكليزية ، وهي اللغات الّتي أعرفها. وكنت أقرأ فقرة بعد فقرة من هذه الترجمات الثلاث فاذا وجدتها متطابقة ، أطلب إلى العالم الهندوكي أن يقرأ النص السنسكريتي ويترجمه لى ، فاذا رأيته مطابقا لما بين يديّ من تراجم ، ترجمته إلى العربية ، والا رجعت إلى النص السنسكريتي .[٣]

المطلب الأول : المشتركات

اذكر هنا بعض العقائد المشتركه بين الفلسفة الهندية والاسلامية :

---

[١] . كمال جنبلاط ، البوذية والهندوسية ، ص ٢٧٧ -

[٢] . مجمع البحرين ترجمة فارسية (آيين هندو و عرفان اسلامي)، داريوش شايگان ، ص ٢٢-

[٣] . حقي ، احسان ، منوسمرتی ، أو شرح منو، ص ١٢-

١. اعتقاد في وحدانية الله :

ان اعتقاد بالتوحيد هو الفكر الاساسي في الفلسفتين، يقول البيروني « اعتقاد الهند في الله سبحانه انه الواحد الأزلي، من غير ابتداء ولا انتهاء المختار في فعله القادر الحكيم الحي المحيي المدبر المبقي الفر في ملكوته عن الاصضدار والندان لا يشبه شيئا ولا يشبهه شئ، ولنورد في ذلك شيئا من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشي المسموع فقط، قال السائل في كتاب «باتنجل » من هزس المعنعد الّذي ينال التوفيق بعبادته؟ قال المجيب : هو المستني أوليته ووحدانية عن فعل الكمافاة عليه برحه تؤمل وترتجي اور شدة تخاف وتتقي والبرئ عن الأفكار لتعاليه عن الاضداد المكروهة والانداد المحبوبة، والعالم بذاته سرمادا از العل الطارئ يكون لما لكم يكن بمعلوم وليس الجهل بمتجه عليه في وقت ما أو حال، ثمّ يقول السائل بعد ذلك : جهل له من الصفات غير ما ذكرت؟ ويقول المجيب : له العلو التام في القدر لا المكان فانه يجل عن التمكن، وهو الخير المحض التام الّذي يشتاقه كل موجود، وهو العلم الخالص عن دنس السهو الجوهل، قال السائل : أ فتصفه بلكلام أم لا؟ قال المجيب : إذا كان عالم فهو لا محالة متكلم ؛.....[١]

ونلمح في ديباجة البستاني ، تفهما عميقا لثقافة الهندية وروح ديانتها، يذكرنا بالبيروني . فهو يقول ، مثلا، تحت عنوان عريض: الوثنية مظهر لا دين « ولا سبيل إلى انكار ما بالهند اليوم من مظاهر الوثنية . ولكنها عند انعام النظر ، مظهر من مظاهر حياتهم الاجتماعية ، لا عقيدة».[٢]

ويضيف تحت عنوان الهندوية والتوحيد : « أمّا الأدب الهندي ، ملحمية ومولده ، فلا أثر فيه لوثن أو وثنية ، بل الأمر على العكس ، فانه يخيل لقارئه أن الهندويين أهل توحيد.[٣]

---

[١] . البيروني ،أبو ريحان ، تحقيق ما للهند ص٢٣ .

[٢] . البستاني ، وديع ، المهبراته ، م.س ، ديباجة، ص ٢٢.

[٣] المصدر السابق ، ص ٢٢ .

نفهم من عبارة البستاني حينما فرق بين العقيدة والحياة الاجتماعية ، انه كان رجلا منفتحا يرى ما وراء الظواهر ، وملاحظة البستاني حول خلو الأدب الهندوي من الوثنية ، تذكرنا بتمييز البيروني بين الخاصة الموحدين في الهند والعامه.

وفي الدين والفلسفة الإسلامية مفهوم التوحيد من المفاهيم الأساسية والبديهية لا نحتاج إلى معرف يعرفها بوضوحها. ذكر القرآن الكريم في مجموعة كبيرة من الآيات ذات دلالات مختلفة ترتبط بنظام التوحيد ومراتبه ، من قبيل «وحدانية الخالق » و « وحدانية الخلق» ، أى أن الله وحده هو الخالق بالمعنى الحق ، وأن الفعل الخلق الابداعي هو الدليل على الالوهية.

﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ افمن يخلق كمن ﴾[١] ، «﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾[٢] فهذه الآيات الكريمة تتحدث عن فاعلية الله في الخلق ونفي أن يكون شريك له في ذلك ، فتدل عل انه وحده القادر عل ذلك دون غيره ، كما أنه هناك معاني أخرى للتوحيد ورد ذكرها في القرآن من قبيل التوحيد في الذّات والتوحيد فى الصفات والتوحيد في العبادة والتوحيد في التشريع وغيرها.

وعلى أساس آيات القرآن الكريم تكلم العلماء في مراتب التوحيد ، وجميعها تصور أن الأشياء كلّها صادرة عن إله واحد هو الله تبارك وتعالى ، وأنه لا موجود إلا الله ، وأن هناك ما يدلّ على مظاهر قدرته وعلمه وحكمته ، بحيث لا يشهد الإنسان إلا أمرا واحدا وهذا يسمى « الفناء في التوحيد».[٣]

---

[١] . القرآن الكريم . سورة النحل ١٧ .

[٢] . القرآن الكريم ، سورة الأعراف ، ١٩١.

[٣] . انظر ، الغزالي ، أبو حامد ، احياء علوم الدين . كتاب التوحيد. ص١٢٦.

٢. عدم معرفة كنه ذات إله

يقول الحكيم الهندي برمهنسا يوغنندا «**ان مظهر العام للاله الخالق والحافظ والمهلك ليس طبيعته النهائية ولا الجوهرية « لأن الخليقة الكونية ليست سوى لهوه فحسب » فجوهره لا يدرك حتى بالاستحواز على سائر أسرار التثليث لأن طبيعته الخارجية ، كما تتمثل في الفيضان الذري إنّما تعبر عنه ، دون الكشف عن كنهه**».[1]

٣. بداية خلقة الإنسان

وردت قصة الهنود عن «آدم و حواء» فى البورانا القديمة سريماد بهاجافاتها ، فالرجل والمرأة الأولادان « كائنات في شكل مادي » يطلق عليها سوايا بهونا مانو « الإنسان المولود من الله » وزوجته ساتاروبا «صورته الحقة» وأطفالهم الخمسة الّذين تزاوجوا فيما بينهم بالبراجاباتس « أى الكائنات الكاملة الّتي تستطيع التجسد» . ومن هذه الأسارت المقدسة الأول فطر الجنس البشري .[2]

و قد تضافرت الأدلة الشرعية في الفكر الاسلامي من نصوص الكتاب والسنة على أن آدم عليه السلام أصل النوع البشري ، خلقه الله من تراب ، ثم خلق منه زوجته حواء ، فبث منهما البشر جميعا .

قال الله تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ ١ .

---

[1] . برمهنسا يوغانندا ، فلسفة الهند وأبرز حكمائها ، ص ٥١٨ .

[2] . برمهنسا يوغانندا, فلسفة الهند و ابرز حكمائها ، ص٢٠٥ .

المطلب الثاني : الفروقات

وبالرغم بالمشتركات في الديانات الهندية والفكر الإسلامي على الأقل في نظرية وحدة الوجود، إلا أن البناء الفلسفي في الأديان الهندية يختلف عن الفكر الاسلامي، لأن لكل منها مبادئ خاصة به ونشير إلى بعض الفروقات فيما يلي :

١. إن الفلسفة الهندية لا يمكن تجردها عن العرفان يعني العرفان والدين لازم وملزوم في الفلسفة الهندية بينما الفكر الاسلامي، أعم من العرفان يشمل الفلسفة، والكلام إضافة إلى العرفان .[١]

٢. الفكر الإسلامي لم يقتصر دوره على الطقوس الدينية مع أهميتها البالغة، بل شملت جميع قضايا الإنسان، النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، ولم يترك جانب منها حتّى وضع لها الحلول الحاسمة، حتّى ارش الخدش كما قيل.

بينما تباطا دور الديانات الهندية في خصم تطور العقول وتوسع الأفكار لافاق جديدة، فما استطاعت أن تماشي التقدم الفكري والإنساني وذلك لعدم شموليتها، ولم تقدم الحلول الناجحة.

كما يقول القران كُنتمْ خَيرَ امَّةٍ اخْرجَت للناس تامُرُون بِالمَعْرُوف وتنهوْن عَن المُنكَر ... [٢]

٣. نهض الفكر الإسلامي لمواجهة التثليث والمظاهر الوثنية بشكل صريح واعتبره باطلا بناء على الاصول العقلية ، وليس على بناء على التعبد ،وهاجم كل من يقول بالتثليث إلى درجة جعله مرادفاً لشرك. ولقد كان نهج النبي الأكرم واتباعه من صدرالاسلام إلى اليوم مواجهة كل مظاهر الشرك ولو بالحياة الاجتماعية ، فالله سبحانه وتعالى أمر نبيه أن يخاطب أهل الكتاب على أساس العقل والحجج والبراهين بقوله « قل يا أهل الكتاب .....»

---

[١]. روبرت چارلز زينير ، عرفان هندو واسلام ، ص٦٧-

[٢]. سورة آل عمران ، الآية : ١١٠ -

فهذه الكلمة « كلمة التوحيد» في مبدأ التعليم وأساس الديانة الهندية والدين الإسلامي ولكنهم في مظاهر حياتهم الاجتماعية يهدمون أساس التوحيد ويشهون التعليم الحقيقي لريك ويدا والأوبانيشاد. كما بعض المسلمون يشوهون صورة الإسلام الأصيل باعمالهم الفاسدة وبافكارهم المنحرفة . ولا يواجهون «الهندوس»مظاهر الشرك في حياتهم الاجتماعية. هذا فرق كبير بين الفكر الإسلامي والفكر الفلسفي الهندي.

خاتمة «في نتائج البحث والتوصيات»

لقد بحثت في هذه الرسالة مسألة مهمّة تمس واقع العقيدة الاسلامية، ولها آثار واضحة على العقيدة الإسلامية ، وهو موضوع وحدة الوجود.

و في هذا البحث تمكنت بفضل الله وتوفيقه من إلقاء الضوء على مسألة تعدّ من أهم المسائل الفلسفية والعرفانية في زماننا المعاصر، إذ تطرقت إليها من خلال الفلسفة الهندية والإسلامية، قبل اذكر نتائج البحث اريد أن أقول أن الحكمة الّتي أدخرتها الهند هي تراث البشر جميعا، فالمعارف الفيدية كسائر المعارف البشرية -

نعم أنه لون جديد من الفلسفة لم تعهده الحوزة العلمية ، ومن هنا، وأدعو المهتمين بالدرس الفلسفي إلى التنبّه لهذا الموضوع الذي ما يزال في بداياته، كما يهمّني أن أشير إلى أنّ الدفاع عن الحضور الفلسفة الهندية من ضمن الدراسات الفلسفية في المؤسّسة الدينية لا يعني التبنّي الحرفي للمشهد الفلسفي الهندي ، ولاحظنا أنّنا سجلنا بعض الملاحظات العابرة على هذا المشهد .

وقد خلصت إلى النتائج التالية:

أولاً: إن مسألة وحدة الوجود من المفاهيم الأديان الهندية والمسائل الاعتقادية المهمّة، وان المبداء وحدة الوجود من أهم المبادئ في الفلسفة الهندية. في كتابهم الويدا وضح الصلة بين الكون وبرهما«اله» واعتقادهم بوحدة الوجود . نعم قد تفاوتت القراءات لتحديد المراد منها .

ثانياً : إن مسألة وحدة الوجود اهتمت بها الديانات الهندية وأهتم بها العرفاء من الهندوس، وصحفهم وكتبهم شاهدة على ذلك فنرى مثلا كتب ريك الفيدا والأوبانيشاد أشارت لهذه المسألة المهمّة . والموقف الرسمي للأديان الهندية كان ايجابيا من هذه الرؤية التي يمكن القول بأن من أهم المعالم الفلسفة الهندية هي مسألة وحدة الوجود . وهذا ما تقبله و تقره هذه الأديان . لكن يبقى هناك باحثون من هذه الديانات و من غيرها لا يتقبلون هذه النظرية لكن تبقى آراء لا ترقى إلى ان تكون موقفا رسميا.

ثالثاً : مضافا ان الوثنية مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعيةعند الهندوس فتوجد هناك نظريتان في مجال الرؤية الدينية الهندية ، هي وحدة الوجود و تعدد الآلهة . أما وحدة الوجود فهي السمة البارزة

للأديان الهندية ، حيث لا تقبل تعدد في الوجود كما يصرح البيروني في كتابه تحقيق ماللهند فلازمه انهم يعتقدون بوحدة الوجود . أما تعدد الآلهة ثقافة اجتماعية لدى الهندوس فاستنتجنا بأن مضافا ان الوثنية مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية عندهم لا عقيدة لأنهم أهل التوحيد في اعتقادهم الدينية .

رابعاً: إن فلسفة الهند قديمة جدا، وقد انتجت تربة الهند فلاسفة عظاما قبل أن يولد سقراط .

خامسا : إن الفلسفة الهندية ساهمت في قيام فلسفة وحدة الوجود الإسلامية بما امدتها به هذه الفلسفة من أفكار اصبحت فيما بعد الأساس الوحيد لبنائها.

سادسا : في الفكر الإسلامي هناك من أنكر نظرية وحدة الوجود وحمل عليها واتهم أصحابها بالكفر والإلحاد ونسب إليهم القول بأن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة، مدعيا بان هذا كفر وشرك .

سابعا : العرفان الإسلامي « التصوف » قبل نظرية وحدة الوجود . وحدة الوجود في العرفان الإسلامي يعني هي وحدة تنكر وجود العالم الخارجي الظاهربكل موجوداته وظواهر وحدة تقرر أن الموجودات في الحقيقة شيء واحد وجوده الحق تعالى ووجودها الظاهر الزائل هو العالم. فالوجود الحقيقي هو وجود الحق.

ثامنا : من المدارس الفلسفة الإسلامية ، الحكمة المتعالية قبلت وحدة الوجود ، بل إن الحكمة المتعالية أرقى نموذج لفلسفة الوحدة، بل لوجاز وصفها بشيء آخر، لقلنا انها فلسفة، رحاها أصالة الوجود ومنتهاها وحدته. ولكن الوحدة الوجود في الحكمة المتعالية تختلف عن الوحدة الوجود في الفلسفة الهندية وفي العرفان الإسلامي لأنها لا تنكر الوجود الخارجي.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

ريك القيدا

1. ابن أبي الحديد ، - شرح نهج البلاغة : تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩ ه، ١٩٧٩ م ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان.
2. ابن منظور الافريقي ، ابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، الناشر: دار الصادر ، الطبعة الثالثة ، سنة النشر٢٠٠٠م ، بيروت لبنان.
3. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، الناشر : دار الفكر ، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، بيروت ، لبنان.
4. ابن سينا، أبي علي حسين بن عبد الله. التعليقات، الطبعة الرابعة ١٤١٢ ق ، ١٣٧٩ ش، مكتبة الاعلام الاسلامي، قم ، ايران .
5. ابن سينا ، أبي علي حسين بن عبد الله، الشفاء، مكتبة اية الله المرعشي، ١٤٠٤ ه قم ايران.

٦. ابن سينا ،أبي علي حسين بن عبد الله، الاشارات والتنبيهات، الناشر : نشـر البلاغة، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ه ، ش، قم ايران.

٧.ابن سينا ، أبي علي حسين بن عبدالله ، كتاب النجاة «مصحح محمـد تقـي دانش پژوه». دانشگاه تهران، موسسه مطالعات اسلامى (تهران).

٨.ابن سينا، أبي علي حسين بن عبدالله، الطبعيات من عيون الحكمـة ، وهـي الرسالة الاولى من « تسع رسائل فى الحكمة اوطبيعيات ».

٩.ابن عربي، محي الدين الحاتمى الطائي . الفتوحات المكية. تحقيـق أحمـد شمس ، الناشر: دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولـى ،١٤١٧ ه . ١٩٩٩م ،صادر، بيروت، لبنان.

١٠. ابن عربي، محي الدين الحاتمى الطائي. ديـوان ابـن عربـي. تحقيـق ، نواف الجراح ، الناشر: دار الصادر للطباعـة والنشـر، الطبعـة الثالثـة ، ٢١٢م ، بيروت لبنان.

١١. ابن عربي محي الدين ، الحاتمى الطائي ، فصوص الحكم ،. انتشارات الزهرا عليها السلام ، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ش. قم ، ايران.

١٢. أحمدي سيد قاسم علي، تنزيه المعبود في الرد على وحـدة الوجـود، الطبعة الأولى ،١٤٢٥ه، ١٣٨٣ ه، ش، الناشر مؤسسة السيدة المعصومة، قم ايران .

١٣. ابن حزم ، الفصل فى الملل والاهواء و النحل ، عبد الرحمن خليفـة ، ١٣٤٨ه . مكتبة الأقصى، بيروت .

١٤. ابن رشد، محمد بن احمد، تهافـت التهافـت، تحقيـق : محمـد عابـد الجابري، الناشر : مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، الطبعـة الأولـى، ١٩٩٨م، بيروت لبنان.

١٥. ابن رشد، محمد بن احمد، فصل المقال في تقريـر مـا بـين الشـريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق : محمد عابد الجـابري، الناشـر : مركـز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، بيروت لبنان.

١٦. ابن رشد، محمد بن احمد، تفسير ما بعد الطبيعـة، الناشـر، منشـورات الحكمة ، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ه ، طهران، ايران.

١٧. ابونعيم، احمد بن عبد الله بن احمد الاصفهاني، حلية الأولياء، ١٣٥١ه. دار الكتاب العربي – بيروت

١٨. الكنسدر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ م، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان.

١٩. الآملي سيد حيدر ، نص النصوص في شرح فصوص الحكم لمحيي الدين ابن العربي. : دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. لبنان.

٢٠. الاردبيلي أحمد بن محمد، حديقة الشيعة ، الطبعة الأولى ١٣٥٣ ش دارالنشر للجامعين،تهران .

٢١. بيتر كونز مان، فرانز، بيتر بوركارد، اطلس الفلسفة، ترجمه، جورج كتورة، المكتبه الشرقيه، الطبعة الخامسة عشر ٢٠١١، بيروت، لبنان .

٢٢. البيروني، ابو الريحان محمد بن احمد، تحقيق ما للهند، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هم ٢٠٠٨ م، عالم الكتب لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان.

٢٣. البستاني ، وديع ، المهبراته الملحمة الهندوية ، بيروت ، الجامعة الأميركية ، الطبعة الأولى١٩٥٢ .

٢٤. بهمنيار، ابو الحسن بن مرزبان ، التحصيل ، ، تصحيح و تعليق مرتضى المطهرى، الطبعة الثانية ، انتشارات دانشگاه تهران، ، ١٣٧٥ ش.

٢٥. برمهنسا يوغانندا ، فلسفة الهند وأبرز حكمائها ،ترجمه ، تحقيق ، زكي عوض ، تاريخ النشر ١٩٥٥م ، ناشر مكتبة الانجلوالمصرية ، القاهرة ، مصر.

٢٦. بارندر جفري ، المعتقدات الدينية لدي الشعوب ، دار الفكر العربي للطباعة والنشر ، مصر ١٩٦٥م ، الطبعة الأولى .

٢٧. براتراند رسل ، حكمة الغرب : الفلسفة الحديثة المعاصرة زكريا«مترجم». الناشر: الاسكندرية : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،

٢٨. البيضاوي ، ناصر الدين ، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، القاضي ناصر الدين البيضاوي، الطبعة الأولى، دار الجيل، ١٩٩١ ، بيروت ، لبنان.

٢٩. البخاري ، محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبد الله ، صحيح البخاري ; الناشر: دار ابن كثير – دمشق بيروت; سنة النشر: ١٤٢٣

٣٠. الجرجاني ، علي بن محمد ، شرح المواقف ، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة ـ ١٤١٢هـ ايران.

٣١. الجرجاني ، علي بن محمد ، كتاب التعريفات ، تحقيق : ابراهيم الأبياري ، ط١، ١٤٠٥ه، دارالكتاب العربي ـ بيروت .

٣٢. جواهر لال نهرو، اكتشاف الهند، ترجمة فاضل جتكر ، دمشق ، وزارة الثقافة ، الطبعة الأولى ١٩٨٩.

٣٣. جان فيليوزات ؛ ترجمة علي مقلد ، فلسفات الهند / . بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦ [١٤٢٦] ... بيروت : دار الحداثة، ١٩٩٧ [١٤١٧].

٣٤. الجاشي ،سيد عليم اشرف ، فصول فى التعريف بالهند العربية الإسلامٌة

٣٥. حقي ، احسان ، منوسمرتي ، ترجمة وشرح وتعليق ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى١٩٨٨.

٣٦. حقي ، احسان ، منوسمرتي ، ترجمة وشرح وتعليق ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى١٩٨٨.

٣٧. الحسيني سيد ابي النصر احمد ، الفلسفة الهندية «دراسة بعض نواحيها مع المقارنة بالفلسفة الغربية » ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ١٩٦٣ م . القاهرة ، مصر.

٣٨. الحيدرى سيد كمال ، شرح الاسفار الاربعة ، دار فراقد ، الطبعة الثانية ، ١٤٢٤ه ، قم ايران .

٣٩. الحكيم ، سيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم – ايران، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ه ق.

٤٠. الحلي، جعفر بن الحسن ، كشف الحق و نهج الصدق حسن ، عليرضا، ناشر:تاسوعامحل نشر:تهران – ايران ، سال نشر:١٣٧٩ا

٤١. الخوئي ، ابوالقاسم ، ، التنقيح في شرح العروة الوثقى ، الطبعة: الثالثة ، سنة الطبع: ذي الحجة ١٤١٠ ، الناشر: دار أنصاريان للطباعة والنشر – قم ، ايران .

٤٢. الخوارزمى ، جمال الدين أبي محمد ابن العباس ، مفيد العلوم ومبعد الهموم ، الطبعة الأولى ١٩٨٥طهران . ايران .

٤٣. د. دينانى ، غلام حسين ابراهيمي ، شعاع انديشه وشهود در فلسفه سهروردي «بالفارسية» ، منشورات الحكمة طهران ، ايران.

٤٤. داريوش شايگان، آيين هندو وعرفان اسلامي «مجمع البحرين »، ترجمه فارسي جمشيد ارجمند، الطبعة الأولى ١٣٨٢ ه ش، انتشارات وزارت ارشاد اسلامي، تهران، ايران .

٤٥. الدهلوي، احمد السرهندي: المكتوبات ، ترجمة محمد مراد المترلوي، استانبول ٢٠٠٢.

٤٦. الدكتور ، نظلة الجبورى ، فلسفة وحدة الوجود فى الفكر الاسلامي ، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع ، دمشق ، سورية.

٤٧. الدكتور مصطفى الشيبي«صنعه واصلحه » ، ديوان حلاج ، طبع الاولى ، بغداد ، ١٣٩٤ه .

٤٨. الدكتور سيد مقبول أحمد، ، العلاقات الهندية العربية، بيانات النشر : بيانات النشر : بيروت : الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤ [١٣٩٤.

٤٩. الدكتور محمد غلاب . الفلسفة الشرقية ،الطبعة الأولى ، ١٩٣٨ . القاهرة مصر.

٥٠. الدكتور عمارة نجيب ، الإنسان في ظلال الأديان ، الإنسان في ظلال الأديان ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٧م .

٥١. راداكريشنا ، سرفبالي وشارلز مور ، الفكر الفلسفي الهندي ، ترجمة ندرة اليازجي ، دار اليقظة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٧.

٥٢. زغلول راغب محمد النجار ، اسهام علماء المسلمين الأوائل في تطوير علوم الأرض ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ،١٩٨٨ .

٥٣. زيغور ، على ، الفلسفات الهندية ، بيروت ، دار الأندلس ١٩٨٠.

٥٤. السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنفات سهروردي، شيخ الإشراق ، تحقيق هنري كوربان، ونجفقلي حبيب، الناشر موسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ ه، ش،طهران، ايران.

٥٥. السعدي نبيه محمود . اضواء توحيدية على الفلسفات الهندية، ، الطبعة الأولى، دار العلم، دمشق، ٢٠٠١ السورية .

٥٦. سيد جعفر سجادي ، فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملا صدرا ، الناشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، الطبعة الثانية ، ١٣٨۶ ه، ش، طهران، ايران .

٥٧. سپهروى محمد تقى لسان الملك ناسخ التواريخ ، مجلد الهبوط ، ١٣٨٠ ه ش ، المكتبة الاسلامية ، طهران ، ايران.

٥٨. الشيرازي، محمد بن ابراهيم ،صدر الدين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، الناشر، دار احياء التراث، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، بيروت لبنان.

٥٩. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم،. مجموعه رسائل فلسفى . دار أحياء التراث العربي ، الطبعة الأولى ، عام النشر ٢٠٠١ م. بيروت ، لبنان.

٦٠. الشيرازي، صدر الدين، محمد بن ابراهيم ، الشـواهد الربوبيـة، ناشـر: بوستان كتاب ، ناشر: دار النشر اسلامى - ١٣٨٢. قم ، ايران

٦١. الشيرازي، صدر الدين محمد بـن ابـراهيم ، تفسـير القـران الكـريم، تحقيق، محمد خواجوي، الناشر : منشورات بيدار، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ ه ق، قم، ايران .

٦٢. الشيرازي ، صدر المتألهين ، محمـد بـن ابـراهيم ، مفـاتيح الغيـب ، المقدمة ، تعليقات للمولى علـي النـوري ، صـححه قـدّم لـه محمّـد خواجوي ، مؤسسة الثقافية .

٦٣. الشيرازي صدر الدين ، محمد بن ابراهيم ، شرح الهداية الأثريـة ، دار النشر : دار الكتب العلمية ١٩٨٤ م ، ١٤٠٤ه – بيروت لبنان.

٦٤. الشيرازي ، صدر الدين ، محمد بن ابراهيم ، المبدا والمعاد، دار النشر للجامعيين .١٩٦٠/١٣٨٠ بيروت لبنان:

٦٥. شلبي، الكتور احمد، اديان الهند الكبري، ط١١،مكتبة النهضة المصرية، قاهرة، مصر .

٦٦. شلبي ، أحمد ، موسوعة مقارنـة الأديـان ، مكتبـة النهضـة المصـرية، الطبعة الحادية عشر ، ٢٠٠٠م ، قاهرة ، مصر .

٦٧. شالي فيلسان ، موجز تاريخ الاديان ،ترجمة حافظ الجمالي ، ترجمة جورج طرابيشي ، منشورات دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٢ م لبنان

٦٨. الشهرستاني محمد بن عبد الكريم ،الملل والنحل . تحقيق : محمد سيد كيلان ، سنة ١٤٠٤ ه ، دار المعرفة ـ بيروت .

٦٩. الشهرزوري شمس الدين محمّد بن محمود «م ٦٨٧ هـ . ق»، نزهة الأرواح وروضة الأفراح نزهة الأرواح وروضة الأفراح «تاريخ الحكماء»: ترجمة: مقصود علي التبريزي، الطبعة الأُولى، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، ١٣٦٥ هـ ش .

٧٠. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الناشر الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤ ه ق، بيروت، لبنان .

٧١. الصدر سيد رضا ، صحائف من الفلسفة ، صحائف من الفلسفة / الطبعة الأولى ٢٠٠١م ١٤٢١ه دار النشر مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، إيران .

٧٢. الطوسي محمد بن محمد نصير الدين ، شرح تجريد العقائد، تأليف علاء الدين علي بن محمد القوشجي ، الطبعة الحجرية ، ٨٧٩ ه ، منشورات : الرضى ، ايران.

٧٣. الطبرسي ، فضل بن حسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، الناشر : مؤسسة المنتظر لاحياء تراث آل الصدر، الطبعة الأولى ، ١٤٣٥ه ـ ٢٠١٤ م.

٧٤. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، الطبعة الثانية ١٤٠٨ ه ق، الناشر مكتب الثقافة الاسلامية، تحقيق : السيد احمد الحسيني، عدد الاجزاء ٤ . طهران ، ايران.

٧٥. الطباطبائي، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، منشورات : الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٣م .

٧٦. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق، عباس على الزارعي السبزواري، الناشر : موسسة النشر الاسلامي، الطبعة الرابعة عشر، ١٤١٧ ه ق، قم، ايران .

٧٧. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعى ، تقديم وتعليق ، مرتضى مطهري ، ترجمة عمّار أبو رغيف ، مؤسّسة أمّ القرى لتحقيق والنشر ، الطبعة الأولى ١۴١٨ه .

٧٨. عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة، الناشر، ذوي القربي، الطبعة الثانية، ١٤٢٩. ه ق، طهران، ايران.

٧٩. عبدالله دراز ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى١٩٩٠ ١٤١٠. ... القاهرة مصر .

٨٠ عبدالرزاق ، الدكتور مصطفي، التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ،١٣٧٩

٨١ محمد عبد السلام ، ثقافة الهند ، الطبعة الأولى، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد دكن –الهند ١٣٢٨ هـ – ١٣٢٩ هـ

٨٢ عبدالجبار الرفاعي ، مبادي الفلسفة الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الاولى ٢٠٠١ ، قم ، ايران .

٨٣ العجلونى ، محمد بن على كشف الخفاء ، ١١٦٢ هـ . دار الكتب العلمية ، بيروت ١۴٢٢ هـ .

٨٤ الغزالي، أبوحامد، المنقذ من الضلال، تحقيق، على بو ملحم، الناشر، مكتبة الهلال، ٢٠٠٩ م بيروت لبنان.

٨٥ الغزالي ، أبو حامد محمد ، معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الكين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠م،

٨٦ الغزالي، أبوحامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، الناشر م شمس تبريزي، الطبعة الأولي، ١٣٨٢ ه ش، طهران، ايران .

٨٧ الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد «المتوفى: ٥٠٥هـ» ميزان العمل ، ،حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا الناشر: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٤ هـ عدد الأجزاء: ١ ، القاهرة مصر.

٨٨ غلول راغب محمد النجار ، علي عبد الله الدفاع ، اسهام علماء المسلمين الأوائل في تطوير علوم الأرض ، مكتب « التربية العربي لدول الخليج ، ٣٩٨٨ ،ص ١٤٨».

٨٩ غوستاف لوبون ، حضارة الهند ، دار النشر. منشورات جامعة دمشق. تاريخ النشر. ١٤١٧ هـ ، ١٩٩٦ م ، دمشق السوريا-

.٩٠ الفارابي ، كتاب الخطابة . مطبعة فيروز ، الطبعة الاولى ١٩٧۴ م ، حيدر آباد دكن ، هند.

٩١. الفارابي ، أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان «م ٣٣٩ هـ»، كتاب الحروف ،تحقيق: محسن المهدي، الطبعة الأُولى، مصر، دار المشرق، ١٩٧٠ م.

٩٢. الفارابي ، ابو نصر ، محمد ، رسائل الفارابي، السّياسات المدنيّة ، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ ١٤٠٨ه قم ، ايران.

٩٣. الفراهيدي، عبد الرحمن الخليل بن احمد، كتاب العين، الناشر، دار ومكتبة الهلال، تحقيق، د. مهدي المخزومي ود. ابراهيم السامرائي، عدد الاجزاء : ٨

٩٤. فيليب غ أولدينبير. " تاريخ الهند، " ، دار الكشاف ، الطبعة الأولى م ١٩٥٤بيروت لبنان .

٩٥. القيصرى ، شرح القيصري على فصوص الحكم ، للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي « ت:٦٣٨» ، انتشارات بيدار، قم ، ايران .

٩٦. قمير يوحنا، الهند انشدت وهدت ، بيروت ، مؤسسة نوفل ، الطبعة الأولى ١٩٩٥. بيروت لبنان .

٩٧. كفوري ، روبير ، الحكمة الهندوسية ، معتقدات ، وفلسفات ونصوص ، بيروت ، حلقة الدراسات الهندية ، الطبعة الأولى١٩٩٨.

٩٨. الكردي الكوراني، رسائل الشيخ ابراهيم بن حسن السهروردي في وحدة الوجود ، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، شارع بور سعيد القاهره، مصر.

٩٩. الكاشاني ،عبدالرزاق ،معجم اصطلاحات الصوفية ، ترجمه محمد على مودى لارى ، دار النشر سازمان تبليغات اسلامى ، ١٣٧٦ ش ه . تهران ، ايران.

١٠٠. كولور ، جون – الفكر الشرقي القديم ،ترجمه و تحقيق كامل حسين يوسف ، المؤسسة العربية لدراسات والنشر ، الطبعة الثانية ،٢٠٠١م ، قاهرة مصر.

١٠١. الكاشاني، محسن ،صححه واعتنى به: الشيخ رضا عياش ،عين اليقين الملقب بالانوار والاسرار الناشر: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى ٢٠١١ –

١٠٢. كمال جنبلاط ، محمد علي الزعبي ، البوذية والهندوسية ، – الناشر: دار البراق مكتبة الشرق ، بلا تاريخ ، بيروت لبنان.

١٠٣. گنا ابادي سلطان محمد، تفسير بيان السعاده في مقام العبادة، مؤسسه الاعلمي، ١٤٠٨ ه، بيروت.

١٠٤. لويس صليبا مترجم ريك قيدا، استاذ وباحث في الأديان المقارنة، جامعة السوربوب باريس، سنة ٢٠٠٧، دار ومكتبة بيبلون، بيروت .

١٠٥. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، ٢٠٠١ء. بيروت لبنان .

١٠٦. اللاهيجي ، عبد الرزاق ، شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام للمحقّق الطوسي: عبد الرزاق اللاهيجي الفياض، مكتبة الفارابي ـ طهران ، ١٤٠١ق.

١٠٧. المطهري، الأستاد الشهيد مرتضى، شرح المنظومة ، ترجمة عبدا الجبار الرفاعي ، الطبعة الأولى :١٤١٣ه، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة ، قم ايران .

١٠٨. المطهري، الأستاد الشهيد مرتضى، معرفة العلوم الاسلامية، الناشر: انتشارات صدرا، ١٣٥٨ ه ش قم ايران.

١٠٩. محمد الرشد . وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، ، دار الاوائل، طبعه الأولي ٢٠٠٣ م، دمشق سوريا .

١١٠. م روزنتال ب يودين ، ترجمة سمير كرم ، الموسوعة الفلسفية ، تاريخ النشر ١٩٩٧ م ، دارالطليعة لطباعة والنشر ، الطبعة السابعة ، بيروت ، لبنان .

١١١. مصطفي ابراهيم ، أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار المعجم الوسيط المؤلف / إبراهيم مصطفى ـ تحقيق / مجمع اللغة العربية دار النشر : دار الدعوة ، قاهرة مصر.

١١٢. ماسون اورسيل ، من تاريخ الفلسفة الهندية ، مرحوم الدكتور يوسف موسى. القاهرة ، مصر.

١١٣. محمد اقبال ، تطور الفكر الفلسفي في ايران ، ترجمة حسن محمد الشافعي ، ومحمد السعيد جمال الدين ، ط١ ١٩٨٩م ، الدار الفنية للتوزيع والنشر ، مصر.

١١٤. الملكى ، محمد جلال الدين ، الحكمة الاشراقية ، شركت انتشارات علمي و فرهنگي شريف ١٣٦٥ش ، طهران ، ايران -

١١٥. مظهر ، سليمان ، قصة الديانات ، ، بيروت ، مطبعة الوطن العربي ، ١٩٨٤م .

١١٦. نخجواني نعمت الله بن محمود، الفواتح الالهية والمفتاح الغيبيه، تفسير عرفاني ،دار ركابي لنشر ،الطبعة الأولي، ٢٠٠٩ م، مصر.

١١٧. النووي ، محي الدين أبو زكريا يحيى ، المجموع شرح المهذب ، دارالفكر ، بلا تاريخ ، بيروت لبنان.

١١٨. النمر ، عبد المنعم ، تاريخ الإسلام في الهند ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠م.

١١٩. وفاء فرحات ، موسوعة الأديان ، الاديان، ط١، دار اليوسف للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

١٢٠. . الندوي، أبو الحسن علي ، المسلمون فى الهند، حالة الفهرسة: غير مفهرس; الناشر: دار ابن كثير; سنة النشر: ١٤٢٠ - ١٩٩٩ ، دمشق -

١٢١. الهند والغرب ، من منشورات ادارة الاستعلامات ووزارة التربية والتعليم بالهند.

١٢٢. هبة الله بن الحسين . ابو الحسن الحدود و الفروق، مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤١٨ه.

١٢٣. هاني ادريس ، ما بعـد الرشـدية ، الناشـر: مركـز الغـدير للدراسـات الاسلامية ، الطبعة الأولى :١٤٢١ه . ٢٠٠٠م ، قم ايران.

١٢٤. اليازجي، ندرة مدخل الي المبدأ الكلي ، طبعـة الاولـى ، ١٩٥٧. دار الغربال، – المنشورات الجامعية، دمشق . سورية .

١٢٥. يوسف كرم ، تاريخ الفلسـفة اليونانيـة ، الطبعـة الثانيـة ١٩٩٦ م ، دار القلم ، دمشق سوريا .

١٢٦. اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، موسسة النشر الاسلامي، المترجم، محمد عبد المنعم الخاقاني، قم، ايران .

المصادر الانجليزية

١. Buddhism — objects, art and history". Asia. Victoria and Albert

٢. Draper : the intellectual development of europ .

٣. Edward Thomas : The History of Buddihist Thought

٤. henri corbain , histoire de la philosophie islamique, paris, gallimard , ١٩٩٦

٥ . In Redhankrishnam , sarvepali > editor<, thi cultural heritage of india , calcuta, Ramakrishna , ١٩٩٣.

٦. In Sivanada Swami , All about Hindusim , Himalayas , India , D.L .S, ١٩٧٧

٧. John Farndon. ١٩٩٧). Concise Encyclopedia. Dorling Kindersley Limited

٨. Krishna Reddy >٢٠٠٣<. Indian History. New Delhi: Tata McGraw Hill. ١٠٧. ISBN

٩ . Kulke ،Hermann

Dietmar Rothermund >٢٠٠٤<. A History of India. Routledge SBN

١٠ . Lecky : history of european morals

١١ . Muller,Max : six systems of indian philosophy, Varanasi, Chowkhambas, ٥, Edition, ١٩٩٨ .

١٢. macdonell, Arthur, A history of sanskrit literature, Delhi,Munshiram , ١٩٧٢

١٣ . Rawlison : india in european thought & litcrature ,

١٤.Renou, Louis, Hymnes spiculatifs du veda, traductions et notes, paris, Unesco ١٩٥٦

١٥ . Sivanada Swami , All about Hindusim , Himalayas , India , D .L .S, ١٩٩٧ , .

١٦. Soderblom , Nathan , Manual D’histoire des Religions, .tra. W . Coswant , Paris , le RouX , ١٩٩٣

١٧. Weech and Rylands: Peoples and Relifions of India